مركز التأصيل للدراسات والبحوث

مجلة التأصيل

للدراسات الفكرية المعاصرة

العدد الثاني- السنة الأولى - شوال ١٤٣١هـ - الموافق سبتمبر ٢٠١٠م

مجلة علمية محكمة (نصف سنوية) تصدر عن مركز التأصيل للدراسات والبحوث



بحوث العدد

مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة

العدد الثاني- السنة الأولى - شوال ١٤٣١هـ - الموافق سبتمبر ٢٠١٠م

مجلة علمية محكمة (نصف سنوية) تصدر عن مركز التأصيل للدراسات والبحوث

(تصريح وزارة الثقافة والإعلام رقم (٣٢٤٨) وتاريخ ١٤٣٠/٤/٤هـ)



الاشتراكات والمراسلات

- سعر المجلة: (٢٠) ريالاً سعودياً ، أو ما يعادلها .
- قيمة الاشتراك السنوي: للأفراد (٥٠) ريالاً سعودياً أو ما يعادلها ، وللمراكز والمؤسسات والشركات (١٠٠) ريال سعودي أو ما يعادلها .
- الإهداء والتبادل: يخصص عدد من النسخ للإهداء والتبادل مع الجهات العلمية والهيئات البحثية، والأشخاص ذوي الاهتمامات المشتركة ، والمستشارين والزوار والطلبات الخاصة.
- المراسلات: تكون باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:

١) البريد الإلكتروني الخاص بالمجلة : Journal@taseel.com

٢) صندوق البريد : ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية .

٣) هاتف/ ٩٦٦٢٦٢٨٨٦٨٥+ ناسوخ/ ٩٦٦٢٢٧١٨٢٣٠+

٤) رسائل sms على جوال رقم / ٩٦٦٥٥٧٧٤٢٧٤٤+

المواد العلمية المنشورة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها

رقم الإيداع : ١٤٣١/٦٠٤

ردمد : ٥٢٠٨-١٦٥٨

الهيئة الاستشارية

مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة

مجلة علمية محكمة تعنى بنشر الدراسات والأبحاث التي تعالج القضايا العقدية والفكرية المعاصرة، وفق ضوابط النشر العلمي المعتمدة ، تصدر المجلة كل ستة أشهر «مؤقتاً».

أهداف المجلة

١. نشر الدراسات والأبحاث التي تعالج القضايا العقدية والفكرية المعاصرة وفق منهج أهل السنة والجماعة.

٢. إيجاد وعاء علمي ، يكون مرجعاً لكافة الباحثين باختلاف مرجعياتهم الفكرية في معرفة الرؤية السلفية حول القضايا الفكرية المعاصرة.

٣. دعم وتنشيط البحث العلمي، وتوجيه الأبحاث نحو القضايا المستجدة في الواقع المعاصر، لدراستها دراسة علمية وفق المعايير الموضوعية.

٤. فتح باب الحوار والنقاش العلمي في المسائل الاجتهادية، لتتم معالجتها في جو من الهدوء والبعد عن التصنيف والأحكام الشخصية، والتعود من خلالها على أدب الاختلاف والحوار.

المواد التي يقبل نشرها في المجلة

١) البحوث والدراسات العلمية الأصيلة المتصلة بالقضايا العقدية والفكرية المعاصرة، التي لم يسبق نشرها، ولم تقدم للنشر إلى جهة أخرى.

٢) الأولوية للأبحاث المتعلقة بالموضوعات التالية:

٣) تأصيل منهج الاستدلال وضوابطه.

- تأصيل المحكمات الشرعية وموارد الإجماع.
- بناء القضايا العقدية والفكرية بناءً علمياً يقينياً.
- النقد الموضوعي للاتجاهات التغريبية في الفكر العربي المعاصر.
- مناقشة الخطاب العصراني، وتفكيك أفكاره على أصول المنهج العلمي.
- قضايا المصطلحات والمفاهيم المعاصرة.
- المناهج العلمية والنقدية في الفكر المعاصر.

٤) قراءات ومراجعات الكتب، وإعداد التقارير، والمتابعات العلمية، حول المؤتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية، المتصلة بحقول اختصاصها، كما ترحب المجلة بالمناقشات الموضوعية لما ينشر فيها، أو في غيرها.

٥) ترجمات الدراسات العلمية والبحوث الجادة المكتوبة بلغات أجنبية والتي تحقق أهداف المجلة.

٦) ملخصات الرسائل العلمية الجامعية ، التي تحقق أهداف المجلة.

ضوابط النشر

١) إذا كان العمل مما ذكر في (١ ، ٢) من المواد التي يمكن نشرها ، فيحسن ألا يزيد عن خمسين صحيفة، وإذا كان مما ذكر في (٣، ٤، ٥) فيحسن ألا يتجاوز خمسة عشر صفحة.

٢) يشترط فيما يقدم للنشر في المجلة ألا يكون جزءاً من بحث سبق نشره ، وألا يكون جزءاً من رسالة أكاديمية نال بها كاتبها درجة علمية.

٣) ترتيب الموضوعات في المجلة يخضع لاعتبارات فنية بحتة .

٤) الآراء العلمية المنشورة في المجلة تعبر عن آراء كاتبيها، واجتهاداتهم الشخصية ، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة .

٥) المقصود بالنشر إفادة قبول البحث للنشر ، والنشر الطباعي على الورق.



واجبات الباحثين وحقوقهم

١) يقدم الباحث عمله منسوخاً ، على أنظمة الحاسب الآلي المتوافقة مع :

(word97 -2007) على قرص مضغوط، مع أربع نسخ ورقية منه، ويحسن أن يكون وفق النظام التالي:

مسافة الطباعة (١٢×١٩سم) وحجم خط المتن (١٦) وحجم خط الهوامش والمراجع (١٤) والعناوين (٢٤، ١٨) والمسافة بين السطور مسافتان ، مع التزام الإشارة إلى مصادر البحث في هامش كل صفحة على حدة ، وبرقم تسلسلي واحد.

٢) توضع المصادر والمراجع في نهاية البحث ، حسب الترتيب الهجائي .

٣) كما يشمل القرص على الآتي:

– أصل البحث ، مع حواشيه ومصادره ، والصور والرسومات إن وجدت .

– ملخص البحث باللغة العربية واللغة الإنجليزية ، لا يتجاوز صفحتين.

– نبذة مختصرة للسيرة العلمية للباحث في ملف مستقلة .

٤) يمنح مقدم العمل – سواء كان واحداً أو أكثر – عشر نسخ مستلة من عمله، مع نسخة من العدد الذي نشر فيه البحث.

٥) لا يصرف للباحث مكافأة مالية مقابل بحثه المنشور في المجلة ، إلا في حال استكتابه ، ولا يتحمل الباحث شيئاً من نفقات التحكيم، والطباعة.

٦) لا يجوز للباحث إذا قدم عمله وكونت لجنة لتقويمه أن يعدل عن نشره في المجلة، إلا بدفع ما لا يقل عن (١٠٠٠) ألف ريال من مصاريف التحكيم ، ولهيئة التحرير أن تقرر ما تراه مناسباً .

٧) للباحث بعد نشر عمله في المجلة أن ينشره مرة أخرى بعد مضي ستة أشهر من نشره في المجلة ، على أن يشير إلى نشره في المجلة .

٨) يتحمل الباحث مسئولية تصحيح بحثه ، وسلامته من الأخطاء الطباعية، والإملائية، والنحوية، واللغوية، مع الاهتمام بعلامات الترقيم .

٩) يطلع الباحث على تقريرات المحكمين ، ليصلح بحثه وفقها ، ويبين رأيه فيما لا يأخذ به من أقوالهم، وتحسم المجلة الخلاف بين الطرفين.

١٠) لا تلتزم المجلة رد الأعمال التي لم تقبل للنشر.

١١) للمجلة حق إعادة نشر البحوث وسائر المواد المنشورة فيها منفصلةً، أو ضمن مجموعة من الدراسات، بلغتها الأصلية، أو مترجمة.

إجراءات التحكيم

١) تكون لجنة فحص البحث بالتشاور مع بعض أعضاء الهيئة الاستشارية للمجلة.

٢) يستحسن في لجنة التحكيم أن يكون لها إسهام واضح في مجال البحث المحكم.

٣) تتكون لجنة التحكيم من اثنين على الأقل.

٤) في حال اختلاف المحكمين يحال العمل إلى مرجح ، إلا إذا كان القدح مفسراً بما يمس الأمانة العلمية ، وأهداف المجلة .

٥) يكون حكم المرجح نهائياً.

٦) في حال قبول البحث يحال إلى الباحث ما يحتاج إليه من تقارير الفاحصين ، لعمل الاستدراكات اللازمة، مع بيان وجهة نظره فيما لم يأخذ به منها ؛ لاتخاذ ما يلزم نحوها.

٧) في حال عدم قبول العمل للنشر فإن المجلة لا تلتزم إرسال تقارير الفاحصين إلى الباحث.

٨) يبلغ صاحب العمل الذي لم يقبل للنشر بالقرار ، ولا يلزم المجلة بيان الأسباب.



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحرير

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

بين يديك أخي القارئ الكريم العدد الثاني من" مجلة التأصيل للدراسات الفكرية المعاصرة" التي بدأت تأخذ مكانتها في الساحة الفكرية والعلمية في فترة قياسية، فالاستقبال الحافل الذي لقيه العدد الأول كان مشجعاً ومحفزاً لاستكمال هذا العدد في جدٍّ ونشاطٍ ودأب لا يعرف الكلل ولا الملل.

وأَودُّ في هذا المقام أن أذكِّر الإخوة القراء بالهدف الطموح الذي وضعناه نصب أعيننا أثناء إصدار هذه الدورية الفكرية وهو بناء خطاب إسلامي علمي منهجي يعنى بتأسيس القضايا العقدية والإيمانية على الاستدلال البرهاني المعتمد على الإقناع، وتفكيك الأفكار، والمناهج المخالفة للحق بمنهجية علمية عميقة.

ولعل أفضل الطرق الموصلة لهذا الهدف اعتماد المنهج العلمي البحثي المتضمن شرائط التوثيق والموضوعية في مدارسة الموضوعات والقضايا الفكرية المعاصرة، وتحليلها، ونقدها.

وقد حفل العدد الأول بأبحاث حيوية وذات أثر في الواقع وهي: مآلات القول بخلق القرآن، والخلل المنهجي في دليل الحدوث وهو الدليل العقدي المعتمد عند المتكلمين، والمعنى في الفلسفة التفكيكية، ووحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقريرات المتصوفة.

وفي هذا العدد تنوعت الأبحاث ما بين أبحاث في الأديان، والسياسة الشرعية، والحوار والجدل، وهي حقول معرفيّة تهم المتابع للقضايا الفكرية المعاصرة، واستعمَلتْ أدوات منهجية متنوعة كالاستدلال، والتحليل، والتفكيك، والتركيب، والنقد، والمقارنة، وقد انتهت إلى نتائج جديدة أتركها للقراءة التفصيلية للعدد.

ونحن ملتزمون بما قطعناه على أنفسنا في العدد السابق من كتابة تقرير منهجي

حول أبحاث المجلة يبين المنظومة الفكرية التي تسعى إليها المجلة من خلال بيان الروابط والعلاقات الفكرية والمنهجية بين الأبحاث؛ ولكنّ ذلك سيكون في عدد قادم بحول الله وقوته.

ونبشر إخواننا القراء بأنه من العدد القادم سوف نطرح – بإذن الله تعالى – مسابقة بحثية في موضوع فكري له تأثيره في الأمة، وسوف تكون عليه جوائز مُرْضية بهدف تحفيز البحث العلمي، واكتشاف المواهب والقدرات، وسوف تكون له لجنة تحكيم كما هو معروف في مسابقات المجلات والمراكز البحثية.

ولا يخفى على المتابع أن الوطن العربي والمملكة العربية السعودية على وجه التحديد تعيش حراكاً فكرياً، ونشاطاً معرفياً كبيراً، وأهم أداة لتوجيه هذا الحراك للنضج الفكري والاجتماعي، والاستقامة المنهجية على السنة والإتباع هي البحث العلمي للقضايا التي تعد مثاراً للجدل والاختلاف بين الأطياف الفكرية المتنوعة، وهذا البحث هو نوع من الحوار والمدارسة التي تتوفر فيها كافة شروط الموضوعية، والإنصاف بعيداً عن المماراة والجدال العقيم الذي يتغلب فيه الذاتي على الموضوعي، وهو ما نلحظه في كثير من حوارات النخب الفكرية المتنازعة.

وهذا ما يجعل العناية بالموضوعية والإنصاف والعدل والتزام الشرط العلمي بوابة النجاح والمحور المركزي لتأدية البحث العلمي دوره الاجتماعي والواقعي، ويزيل ما علق في بعض الأذهان من ارتباط البحث العلمي بالترف الفكري، وتشقيق العبارة، والاستكثار من الأقوال، واستعراض المعلومات دون أن يلامس الواقع، أو يؤثر فيه.

هذه الصورة الذهنية للبحث العلمي لم تخرج من فراغ، فهناك نماذج بحثية تناقش قضايا معرفية بطريقة جدلية باردة، ولا تستصحب معها إشكاليات الواقع ومؤثراته، وإزالة هذه الصورة الذهنية تحدٍ شاق، ومسلك صعب، لكنه مما يجب القيام به، وهو من قضايا الإصلاح المنهجي في المجال الفكري.

وقد بينا من العدد الأول أنا نحمل همّاً رساليّاً في إصلاح أمتنا في كافة المجالات، ولهذا فإننا سنجتهد في تصحيح ما أصاب البحث العلمي من شوائب، وسوف نعمل

على تحويله لأداة بناء في المجال الفكري والاجتماعي، ولعل من أكبر ما يعين على ذلك تعاون وتفهم الإخوة الباحثين لهذه الإشكاليات أثناء كتابتهم، واستحضار النية الصادقة، والإصلاح، والاجتهاد في التزام المنهج العلمي الموصل للنتائج الصحيحة.

ونؤكد التذكير بأولوية البحث فيما أعلنا عنه في مقدمة العدد الأول، وهي موجودة في الفقرة الثانية من المواد التي يقبل نشرها في المجلة في صدر كل عدد، وقد تم ترشيح هذه الأطر العلمية بمشاركة عدد من الباحثين النابهين المتابعين للحراك الفكري؛ فهي نتاج جهد وعقل جماعي، وهي من أولويات البحث الفكري، والحاجة إلى تحريرها حاجة كبيرة، ونرجو من الله التيسير والمساعدة في تحقيقها.

نسأل الله أن يعيننا ويعين كل مسلم على القيام بدينه، ونصرة الحق، ورفع راية الإيمان والعلم، وهو السميع المجيب، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه.

رئيس التحرير

د. عبدالرحيم بن صمايل السلمي

المحتويـــات



قسيمة اشتراك

سعادة رئيس تحرير مجلة التأصيل للدراسات والفكرية المعاصرة   حفظه الله

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،،،   وبعد :

أتقدم إلى سعادتكم بطلب الاشتراك في مجلتكم ، وذلك مقابل :

☐ شيك بقيمة الاشتراك مصدر لأمر المجلة، وتجدونه برفقة هذا الطلب رقم:
(   ).

☐ إيداع قيمة الاشتراك في حساب المركز في مصرف الراجحي رقم (SA 7580000463608010096998) وتجدون صورة قسيمة الإيداع مرفقه بهذا الطلب .

☐ **الأفراد (٥٠) ريال أو ما يعادلها**

☐ **المراكز المؤسسات والشركات (١٠٠) ريال أو ما يعادلها**

وأطلب أن ترسل إلي المجلة على العنوان التالي :

الدولة : ....

المدينة : ....

ص . ب : .... الرمز البريدي : ....

الهاتف : .... الجوال : ....

البريد الإلكتروني : ....

سائلاً الله عز وجل أن يوفق الجميع لما يحبه ويرضى .

مقدم الطلب : .... التوقيع : ....

مدة الاشتراك : .... تبدأ من العدد (   )

واجبنا نحو عالمية الإسلام

د. عبد الله بن محمد القرني [(١)]

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فإن عالمية الإسلام وشهادة المسلمين على الناس جميعا أمران متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، لأن الله تعالى قد أرسل رسوله محمداً ﷺ رحمة للعالمين، وختم بدين الإسلام الرسالات السماوية، فلابد أن يكون تبليغ الإسلام لجميع الناس واجبا على المسلمين في كل عصر، وإذا كان النبي ﷺ قد أدى ما أوجبه الله عليه من تبليغ رسالة الإسلام وتحقيق الشهادة به على أتم وجه فإن الواجب على أتباعه أن يقوموا بما أوجبه الله عليهم من ذلك، وأن يبلغوا دين الله تعالى على الوجه الذي بلغهم به النبي ﷺ، وأن يحققوا واجب الشهادة به على الناس، فيكونوا بذلك شهداء على الناس كما كان الرسول ﷺ شهيدا عليهم، وهذا هو معنى التكليف والتشريف في قول الله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: ١٤٣].

والأساس المنهجي الذي ينبغي البناء عليه والبداءة به في تحديد معالم الخطاب الإسلامي المطلوب اليوم هو الذي يتحقق به التوافق بين تجديد الدين وإحيائه وبين مناسبة هذا الخطاب

---

(١) عضو هيئة التدريس بجامعة أم القرى.

لعصرنا وإجابته عن التساؤلات والمشكلات التي يعيشها الناس اليوم، بحيث لا ينحصر الاهتمام بتأصيل الحقائق الشرعية دون مراعاة تنزيلها على واقع الناس في هذا العصر، وفي المقابل ينبغي الحذر من أن يصل الأمر بتنزيل الدين على واقع الناس إلى تحريف الدين وتطويعه لمتطلبات العصر دون مراعاة لثوابت الدين ومحكماته وما كان عليه هدي السلف الصالح في فهمه وتطبيقه.

وتستند أهمية تجديد الدين إلى أن الحجة لا تقوم على الناس إلا بالدين الذي بعث به النبي ﷺ، وتلقاه عنه الصحابة رضوان الله عليهم، وتابعهم على ذلك التابعون وتابعوهم بإحسان إلى اليوم وإلى أن تقوم الساعة، وذلك أنه مع حفظ الله تعالى لدينه إلا أنه قد حصل على مدار التاريخ الإسلامي الكثير من التحريف لحقائق الدين، بفعل الفرق الإسلامية والمنتسبة إلى الإسلام، إما عن جهل بحقيقة الدين وإما عن بغي وعدوان، كما تستند أهمية مناسبة الخطاب الإسلامي لعصرنا إلى أن الإسلام هو الدين الذي جعله الله تعالى رحمة للعالمين في كل زمان وفي كل مكان، فلا يمكن أن تنزل بالناس نازلة أو يجد لهم أمر لم يكن معهوداً عند من سبقهم إلا وفي دين الإسلام حكمه.

وتحقيق التوافق بين هذين الأصلين أمر في غاية الأهمية، والتفريط فيه إما أن يؤدي إلى مخالفة بعض الحقائق الشرعية بدعوى مراعاة حاجة العصر، وإما أن يؤدي إلى الإهمال في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع لعدم فهم دلالات النصوص الشرعية على تلك الوقائع، وكل من الأمرين قد حصل .

وكمثال على اللبس الحاصل نتيجة عدم تحقيق التوافق بين هذين الأصلين ما يتعلق بأحكام الجهاد وما حصل فيها من الاختلاف والتناقض في هذا العصر، حيث بالغت فيه بعض الطوائف وفسرت النصوص الواردة فيه دون مراعاة لشروطه وموانعه، فأحدثت بذلك الفتنة بين المسلمين، وأزهقت بسبب ذلك كثير من أرواح المسلمين وممتلكاتهم، وشوهت صورة الإسلام عند غير المسلمين، وقابلتها طوائف سلكت سبيل الدعوة إلى ما يسمى بالتعايش السلمي بإطلاق، ووصل الأمر في ذلك إلى اعتبار تصنيف الديار في الفقه الإسلامي من الأمور الاجتهادية التي أملتها ظروف الأمة وطبيعة العلاقات القائمة بين المسلمين وغيرهم، وأن ذلك كله قد تغير في هذا العصر بحيث أصبح العالم فضاء للتسامح والتعايش السلمي بين جميع الأديان والطوائف، و حاصل الأمر أن هذه الطوائف قد تجاوزت الحكم على الواقع

ومراعاة أحكام الجهاد في حال ضعف المسلمين إلى التعدي على أحكام الجهاد في الشريعة الإسلامية، وبررت ذلك بالواقع الدولي وضعف المسلمين، وهؤلاء لا يمكنهم تفسير النصوص الدالة على جهاد الطلب إلا بتأويل متعسف، ويكفي أن أشير هنا إلى الحديث الصحيح الذي رواه الإمام مسلم في صحيحه من حديث بريدة ﷺ أن الرسول ﷺ كان إذا أمر أميرا على جيش أو سرية أمرهم بتخيير الكفار بين الإسلام أو الجزية أو القتال، وهؤلاء لا يمكنهم أيضا تفسير الفتوحات الإسلامية في عهد قوة المسلمين إلاَّ بالتكلف بأنها كانت كلها للدفاع أو بالوقوع فيما هو أخطر وهو الاتهام لمن قام بها من الصحابة رضوان الله عليهم فمن بعدهم بأنها كانت حروبًا توسعيةً هدفها الغلبة والسلطة الدنيوية, وكل ذلك قد قيل. ولو أنه تمت مراعاة الفرق بين الحكم الشرعي للجهاد وما يتعلق بأحواله في الشريعة وبين تنزيل تلك الأحوال على الواقع واعتبار شروطه وموانعه لم يحصل التطرف من الجانبين،وقس على ذلك مسائل كثيرة حصل فيها اللبس والاضطراب.

والمقصود هنا ذكر بعض الركائز والمنطلقات التي يمكن البناء عليها في التأسيس لخطاب إسلامي عالمي، يتجاوز النظرة الإقليمية، ولا يضيق بالخلاف الفقهي فيما يسوغ فيه الخلاف، ويعرف بالإسلام التعريف الذي يستحقه، بحيث تقوم به الحجة على الناس كلهم في عصر أصبح لثورة الاتصالات والمعلومات الأثر الكبير في تغيير آراء الناس ومعتقداتهم، وجوهر ذلك أن ينظر إلى ما تتأسس عليه الحجة عند المخاطبين بهذا الدين مما هو مشترك إنساني أو ديني، فإنه لا يمكن أن يحصل التعارض بين دين الإسلام الذي جعله الله تعالى رحمة للعالمين وحجة عليهم في كل زمان ومكان وبين ما يدركه الإنسان من الحق بفطرته واستدلاله أو يكون مما ورثه من الديانات السابقة، وتأمل طريقة القرآن في الاستدلال وإقامة الحجة على المخالفين وإلزامهم بالتناقض عند مخالفة تلك الحجة تجد أنها تنطلق من هذا الأساس، فالمشرك الذي يعبد مع الله غيره تقوم عليه الحجة في القرآن بتقرير التلازم بين ما يثبته من توحيد الله في ربوبيته وبين ما يجب عليه من إفراد الله تعالى بالعبادة، وإلزام المشرك بالتناقض بين إثباته للدليل وعدم اعتباره للمدلول، والكتابي تلزمه الحجة من نفس ما يؤمن به ويثبت به نبوة موسى أو عيسى عليهما السلام، وإلا وقع في التناقض من جهة اعتباره للدلالة على نبوة الأنبياء في بعض الأحوال دون بعض، وهكذا الأمر في إقامة الحجة على كل من خالف دين الإسلام فإن الأصل في ذلك أن يكون عنده من الحق الذي يسلم به ما تقوم به الحجة عليه.

ومن أهم ما ينبغي الاهتمام به في هذا المجال كل ما يتعلق بالفطرة الإنسانية وصلتها بالدين، والتأسيس على ما يدركه الناس بفطرتهم لبيان أن الإسلام هو الدين الحق، وبناء نظرية متكاملة تراعي التوفيق بين ما دلت عليه النصوص الشرعية وبين الدراسات المبنية على أسس معتبرة، حيث يلاحظ في هذا الباب أن الدراسات حول الفطرة الإنسانية إما أن تنحو منحى التفسير للنصوص الشرعية دون الربط بين تلك النصوص بما يشكل رؤية متكاملة حول حقيقة الفطرة الإنسانية وحاجاتها الأساسية، وإما أن تنحو منحى العرض للآراء الفلسفية دون الانتباه إلى معارضة بعض تلك الآراء للثوابت الشرعية، لكون تلك الآراء ترجع في الغالب إلى التفسير المادي للنفس البشرية، فيحل - بسبب ذلك - التعارضُ بين ما يوصف بالحقيقة الدينية والحقيقة العلمية، مع أن من المقطوع به أنه لا يمكن التعارض في نفس الأمر بين الحقيقة الشرعية والحقيقة النفسية، وانظر مثلا إلى ما قرره ماسلو في الهرم المشهور عنه للحاجات الإنسانية، وأنه مع شهرته واعتماد كثير من الدراسات النفسية عليه لم يذكر الحاجة إلى الدين، بل بدأ في ترتيبه للحاجات الإنسانية بالحاجة الفسيولوجية ثم بالحاجة إلى الأمن ثم الحاجات الاجتماعية ثم حاجات التقدير والاحترام ثم حاجة ما سماه تحقيق الذات، وهذا التدرج والحصر في الحاجات الإنسانية إنما يفهم وفق التفسير المادي للإنسان، وأما وفق التفسير الإسلامي فلا يمكن القبول بحصر حاجات الإنسان فيما ذكره ماسلو، وهذا يحتم واجب البيان لهذه المسألة بما يتفق مع فطرة الإنسان وحاجته الأساسية إلى التدين وإفراد الله تعالى بالعبودية.

ومن الركائز الأساسية لعالمية الخطاب الإسلامي بيان الأدلة العقلية على أن الإسلام هو الدين الحق، مع العلم أن من رحمة الله بعباده أنه لم يحوجهم في اليقين بذلك إلى الاستدلال العقلي المطلق الذي قد يكون حقا وقد يكون باطلا، بل قد اشتملت نصوص الكتاب والسنة على دلائل الدين كما اشتملت على مسائله . وعلى هذا فليس في دين الإسلام مسألة إلا ويمكن الاستدلال العقلي عليها، وهذا يشمل ما تكون الدلالة العقلية علية على سبيل الخصوص والاستقلال كما يشمل ما تكون الدلالة العقلية عليه لازمة للاستدلال على نبوة النبي ﷺ، ولهذا كان رجاء النبي ﷺ أن يكون أكثر الأنبياء تابعا يوم القيامة كما جاء في الحديث المتفق عليه عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قال النبي ﷺ: "مَا مِنْ الأَنْبِيَاءِ نَبِيٌّ إِلاَّ أُعْطِيَ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيتُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ"رواه البخاري رقم٤٩٨١.

ووجه أهمية هذا المنهج في تحقيق عالمية الخطاب الإسلامي أن الدلالة العقلية هي الحجة المشتركة بين الناس كلهم، وقد فطروا على قبولها والتسليم بها، فإذا عرف الإنسان الذي يبحث عن الحق وليس عنده هوى يصرفه عنه أن الإسلام قد جاء بالأدلة العقلية التي يبحث عنها فلا بد أن يسلم به ويدخل فيه عن رضى وقبول، وهذا بخلاف ما يوجد في الأديان الباطلة المحرفة من التسليم بما يناقض العقل، حتى أصبح مفهوم الإيمان في الفكر الغربي دالاً على التسليم بلا برهان، وأصبح البحث عن الدليل العقلي عندهم طريقا إلى الشك والإلحاد، وإنما ألحد كثير من النصارى بسبب ما رأوه من التناقض بين ما يجدونه في الكتاب المقدس وبين ما تدلهم عليه عقولهم، وعلموا أنه لا يمكن التوفيق بينهما بحال، حتى إن بعضهم اختار الإيمان من غير طريق الكتاب المقدس، وهو الذي يسمونه الإيمان الطبيعي،لأن عقولهم وفطرتهم قد دلتهم على ضرورة الإيمان بالله تعالى، فاكتفوا بما دلتهم عليه عقولهم وتركوا ما علموا بعقولهم بطلانه، وذهبت طائفة ثالثة إلى الإيمان بما يناقض عقولهم في الكتاب المقدس، وزعموا أن طريق الإيمان يمكن أن يناقض طريق العقل والفطرة، والعجب من مثل الفيلسوف الكبير ديكارت الذي أقام فلسفته على الشك وعدم التسليم بأي أمر ما أمكن أن يتطرق إليه الاحتمال، حتى إنه شك في دلالة حواسه على المدركات الحسية، ثم هو مع ذلك كله يصرح بأنه يؤمن بتجسد الله تعالى في عيسى عليه السلام، ويؤمن بالتثليث، مع مناقضتها لصريح العقل، وإنما اضطر إلى التسليم بها وإن ناقضت العقل لأنها عنده مما ورد به الوحي فلا يمكن إنكارها، وهي حسب تعبيره طريقه إلى الجنة .

ومع أهمية ووفرة ما جاء في التراث الإسلامي حول الاستدلال العقلي على أن الإسلام هو الدين الحق إلا إن هذا الجانب لا يزال في حاجة ماسة إلى التجديد والتأصيل، حيث غلبت عليه المناهج الكلامية للفرق الإسلامية، وهي إنما تقوم في حقيقتها على دعوى استقلال العقل في الدلالة على مسائل الاعتقاد، وهي دعوى باطلة منهجا ومضمونا، وليس هنا مقام التفصيل في ذلك، وفيما بذله شيخ الإسلام ابن تيمية من جهود في هذا الجانب مادة نادرة وفي غاية الأهمية، لكن جهده في ذلك كان في مجمله للرد على مخالفات المناهج الكلامية والفلسفية، والذين أدركوا أهمية هذا الجانب في عصرنا لم تتحقق عندهم في الغالب سلامة المنهج، حيث اعتمدوا في كثير من تقريراتهم على مقدمات ظنية، ولم يعطوا طريق البيان لما جاءت به النصوص حقها، فوقعوا في بعض الإشكالات العقدية، ومن أوضح ما يذكر في ذلك ما كتبه وحيد

الدين خان وخاصة في كتابه "الإسلام يتحدى"، حيث اعتمد كثيراً على نظريات علمية لم تصل إلى درجة القوانين الثابتة علمياً، وفتح في هذا الجانب - من غير تدقيق - منهج الاستدلال بالإعجاز العلمي، مما يوجب النقد والتصحيح لكثير من الأخطاء التي وقع فيها أصحاب هذا المنهج وبيان المنهج الصحيح في ذلك تنظيرا وتطبيقا.

ومن أهم ما ينبغي الاهتمام به للتعريف بحقيقة الإسلام وأنه هو الدين الذي تتحقق به مصالح الناس على أتم وجه أن الشريعة الإسلامية قد بنيت على مراعاة المصالح ودرء المفاسد، بحيث لا توجد مصلحة إلا وقد ورد الأمر بها ولا توجد مفسدة إلا وقد ورد النهي عنها، وهذا معنى ما ورد في كتاب الله تعالى في وصف النبي ﷺ بأنه ﴿ يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَىٰهُمۡ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ .... ﴾ [الأعراف: ١٥٧] والمعروف هو ما تقبله الفطر والعقول والمنكر هو ما تنكره الفطر والعقول السليمة، ولهذا المعنى كان ما جاءت به الشريعة الإسلامية من الأوامر والنواهي من دلائل نبوة النبي ﷺ، من جهة أن الإنسان يدرك أن ما تحث عليه الشريعة وتأمر به هو مما تقبله الفطرة وتستحسنه، وأن ما تنهى عنه الشريعة هو مما تنكره الفطرة وتستقبحه، وهذا ما عناه الأعرابي الذي سئل بم عرفت أن محمداً رسول الله ؟ فقال : ما أمر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته أمر به.

وهذا المعنى في التعريف بالإسلام ينبغي أن ينزل على واقع الناس اليوم من خلال دراسات مؤصلة ومراكز بحوث متخصصة تبين ما في أحكام الشريعة من مراعاة المصالح ودرء المفاسد، ولو أن المسلمين قاموا بهذا الواجب حق القيام لكان من أهم ما تقوم به الحجة على الناس بأن الإسلام هو الدين الحق ولتحققت بذلك الشهادة عليهم . وانظر مثلا إلى العواقب الوخيمة التي جناها الناس في هذا العصر جراء تعاملهم بالربا الذي يقوم عليه النظام المالي في العالم، وكيف حصل بسبب ذلك ارتباك واضطراب عظيم، وخرجت أصوات تدعوا بجدية إلى البحث عن سبل بديلة للاقتصاد الرأسمالي، وأن المسلمين لو ساهموا في سبيل ذلك بدراسات جادة وواقعية تحقق المصالح التي يبحث الناس عنها مع السلامة من تلك العواقب لكان ذلك من أعظم أبواب الدعوة إلى الإسلام في هذا العصر، وقل مثل هذا في كثير من الأحكام الشرعية التي وقع الناس بسبب مخالفتها في حرج شديد.

ومن المجالات المهمة في التعريف بالإسلام وبيان الوجهة الحقيقية لتفسير ما يلتبس على

الناس فيما يتعلق بأحداث التاريخ الكبرى ومصائر الأمم الاهتمام بدراسة السنن الإلهية، وخاصة ما يتعلق بالسنن الاجتماعية الكبرى وتاريخ الحضارات، وأن ذلك يخضع لسنن إلهية لا تتخلف ولا تتبدل، والذي يتأمل المنهج القرآني يجد أن الحكم على مصائر الأمم إنما يذكر ضمن سياق سنني ثابت يرجع في النهاية إلى التأكيد على حقيقة واحدة متكررة عبر التاريخ وهي أن هلاك الأمم هو بسبب إعراضها عن أمر الله تعالى، وهذا يؤكد على أنه كما أن للفيزياء قوانين لا تتبدل فإن للحضارات والمجتمعات قوانين هي أيضا لا تتبدل، وهذا معنى الأمر بالاعتبار بحال المكذبين من الأمم السابقة في قوله تعالى: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (١٣٧) ﴾ [آل عمران: ١٣٧]، وبناء على هذا الأساس جاء التأكيد في آيات كثيرة في سياق إنذار المكذبين للنبي ﷺ، وأن ما حصل من الإهلاك للمكذبين للأنبياء من الأمم السابقة ليس مجرد وقائع حصلت في التاريخ . وإنما هي سنة ثابتة تتكرر مع كل من كذب الأنبياء في كل زمان، وتأمل ما جاء من الوعيد للمكذبين بالنبي ﷺ في قوله تعالى: ﴿ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا (٤٣) ﴾ [فاطر: ٤٣]. وهذا الأصل ينبغي أن يكون هو الحاكم على الدراسات الاجتماعية والتاريخية، وأن على المؤرخ المسلم أن يوقن بقطعية هذه الحقيقة وفق ما وردت في كتاب الله تعالى، و أن يعلم أنه لو تتبع التاريخ البشري فسيجد التفسير الصحيح لنشوء الحضارات واندثارها، وسيكتشف مدى انحراف التفسير المادي للتاريخ عن هذه الحقيقة الثابتة، وأنه ليس عليه بعد أن تبينت له القاعدة إلا أن يثبت صدقها الواقعي من خلال أحداث التاريخ، ولا يكتفي بذلك، بل عليه أيضا أن يعتمد هذا التفسير فيما يتعلق بدراسات المستقبل .

و مع حاجة المسلمين لهذا التوجه في تفسير الأحداث والحكم على المستقبل فهو مع ذلك ضرورة دعوية في خطاب غير المسلمين، بشرط أن يتحقق فيه البيان الذي تقوم به الحجة .

وهذا الخطاب هو الذي ميز مقدمة ابن خلدون وجعلها محل التقدير والاحترام، لأنه حرص أن يكشف في مقدمته عن السنن التي بها تقوم الأمم وتنهض وبمخالفتها يكتب عليها الأفول والانسحاب من التاريخ، وقرر في بيانه لحقيقة الدراسة التاريخية أنها كما قال "نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومادتها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق"، لكن جهد ابن خلدون في مقدمته لم يستثمر ولم يبن عليه بعد ذلك، وكان الأولى أن يبنى على ما

ذكره ابن خلدون وألا يكتفى بما اكتفى به من السنن التي كشف عنها أثناء دراسته للتاريخ الإسلامي، بل توسع دائرة البحث حتى تشمل التاريخ الإنساني، وفق المنهج القرآني في ذلك.

وهذا الخطاب يكاد يكون غائبا في الفكر الإسلامي المعاصر، وما كتبه مالك بن نبي حول مشكلات الحضارة هي الدراسة الأهم والجديرة بالعناية، ومع أهمية ما كشف عنه مالك بن نبي من شروط الحضارة إلا أنه ركز جهده على الجانب المادي للحضارة، واهتم بمقوماتها حسب رأيه، وهي وفق ما قال "الإنسان والوقت والتراب"،وحصر دور الدين في كونه هو الموجه لهذه المقومات، وجعل ذلك من خاصية أي دين سواء كان ذلك الدين حقاً أو باطلاً، وفي هذا التفسير نفس مادي واضح، وإهمال لخاصية الإسلام في أنه الدين الحق الذي لا يمكن أن تتحقق حضارة حقيقية بدونه .

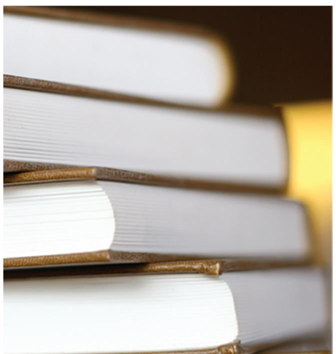
وفيما يتعلق بصلة المسلم بغيره والتي لها أهمية كبرى في تصور كثير من غير المسلمين للإسلام فإنه ينبغي إدراك أنه مع وجوب التزام المسلم بدينه وعدم المداهنة فيه، ومع وجوب البراءة من كل ما يخالف دين الإسلام إلا إنه لا بد من مراعاة المشترك الإنساني والديني مع المخالفين في الملة، بحيث لا يكون المعيار في التعامل معهم فيما يوافقوننا فيه هو نفس المعيار فيما يخالفوننا فيه، والتعامل على هذا الأساس هو مقتضى العدل الذي قامت عليه السماوات والأرض، فالحق حق من كل أحد جاء به، والباطل باطل من كل أحد جاء به، حتى إن النبي ﷺ قد صدق الشيطان في إخباره لأبي هريرة رضي الله عنه بأن من قرأ آية الكرسي لم يزل عليه من الله حافظ حتى يصبح، مع إخباره عنه بأنه كذوب، فلم تمنع كراهية النبي ﷺ للشيطان من أن يخبر بصدقه فيما هو حق، لأن هذا هو العدل، ومن أحق من النبي ﷺ في الالتزام بالعدل والقيام به، وتأمل كيف ربط الله تعالى التعامل وفق هذا الأصل بالتقوى في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾ [المائدة: ٨]، والعدل كما يكون في التعامل مع الآخرين فهو كذلك شامل للحكم على أقوالهم ومواقفهم، وإنما فرق الله تعالى بين أحكام أهل الكتاب وأحكام غيرهم من الكفار لما لأهل الكتاب من أمور يختصون بها عن سائر الكفار هم بها أقرب إلى المؤمنين، وتحقيق ذلك في واقعنا أن نكون مع أهل تلك الديانات فيما نشترك فيه معهم في مقابل العلمانيين المحاربين لكل دين، وذلك كالموقف من قضايا الإجهاض والشذوذ الجنسي ونحو ذلك، ولو أن الأقليات الإسلامية

في البلاد غير الإسلامية تعاملت مع غير المسلمين وفق هذا الأصل لتجاوزت كثيراً من المشاكل وسوء الفهم لدين الإسلام، وهذا لا يعني إغفال دور المحاربين لدين الإسلام مع علمهم بحقيقته، ولكن واجب المسلمين أن يتمسكوا بالعدل مع كل أحد .

وإذا أردنا أن نتبين ثقل ما يجب على المسلمين اليوم من تبليغ دين الإسلام حتى تحقق الشهادة به على الناس كلهم فعلينا أن نقارن بين هذا الواجب وبين واقع المسلمين اليوم، وأن تجاوز المسافة الشاسعة بين الواقع والواجب في ذلك تحتاج إلى جهود عظيمة في شتى المجالات والميادين التي سبقت الإشارة إليها وإلى مجالات أخرى كثيرة، ولا يتحقق ذلك إلا بتصحيح مسار الأمة في ثلاثة مقومات تتحقق بها الفاعلية والتأثير المطلوب، أولها الوعي بأهمية هذا الواجب على مستوى الأمة، وثانيها الإرادة الصادقة في أداء هذا الواجب، وثالثها توجيه قدرات الأمة وإمكانياتها نحو تحقيق هذا الواجب.

ولا شك أن الأمة تحتاج في ذلك كله إلى مراجعة حقيقة لدورها ومهمتها، وإلى دراسة لمواطن الخلل والعوائق التي يجب عليها تجاوزها، وخطوة البداية في ذلك كله أن يدرك المسلمون أن عليهم أولاً أن يقوموا بما يجب عليهم لا أن يعلقوا أسباب فشلهم وتراجعهم على غيرهم .

البحوث والدراسات



مفهوم التعددية الفكرية

تقسيماً وتأصيلاً على ضوء السياسة الشرعية

د . خالد بن عبد الله المزيني

عضو هيئة التدريس بقسم الدراسات الإسلامية والعربية
في جامعة الملك فهد للبترول والمعادن

بحوثه :

- تحصيل الزكاة في الفقه والنظام السعودي
- الفتيا المعاصرة دراسة تأصيلية تطبيقية في ضوء السياسة الشرعية (رسالة دكتوراه)
- ترشيد العمل في الهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية
- قاعدة التطهير المالي في مجال الأسهم
- القول الفقهي بين الانتشار والاندثار، دراسة في ضوء مقاصد الشريعة



ملخص البحث

يعالج هذا البحث واحداً من أهم المفاهيم الفكرية المعاصرة، وهو مفهوم: التعددية الفكرية، ويعرفها بأنها: تفاوت الناس في أفكارهم ووجهات نظرهم حول القضايا المختلفة، سواء كان الاختلاف على مستوى القضايا الدينية، أو على مستوى القضايا المدنية والعمرانية والنظم السياسية، وانقسامهم على إثر ذلك إلى كيانات فكرية متباينة.

ويقوم البحث بتحليل هذا المفهوم في الجهاز المفاهيمي المعاصر، وتتبع جذوره التاريخية، وسبر مراحل تطوره في بيئته التي ولد فيها، على سبيل الاختصار غير المخل، ثم يقوم بتقريب المصطلح بذكر أقسامه، وبيان الأحكام المتعلقة بكل قسم، لما هو متقرر في فنَّي المنطق والأصول من العدول إلى التقسيم عند خفاء الحدود والتعريفات، فإن حصر التقاسيم يقوم مقام التعريف للمصطلحات التي لا تنضبط بحد جامع مانع، ثم يطرح البحث رؤية شرعية مستمدة من الأصول العالية للشريعة المستندة إلى قواعد الفقه ومواد السياسة الشرعية، ترسم ملامح الموقف الشرعي المعاصر من هذا المفهوم، وأخيراً: يرسم المبادئ العليا الحاكمة للتعامل مع التعددية الفكرية.

المقدمة

هنالك مرجعيات متعددة لتنظيم العلاقة بين البشر، وأهم هذه المرجعيات: الدين، وإذا كان الدين سماوياً كان له سمو على سائر النظم، فأما إذا كان ديناً سماوياً محفوظاً فلا ريب أنه الأجدر بتحقيق مصالح البشر في العاجل والآجل.

وهذا البحث يناقش موضوع "التعددية الفكرية"، ويطرح عدداً من المقدمات والمبادئ الحاكمة للموضوع، لتكون فاتحة لبحوث أوسع وأوعب، تميز الحق من الباطل، والحالي من العاطل.

وموضوع التعددية تكتنفه ارتباطات متداخلة، وتغيرات متلاحقة، وتحتف به جملة من المفاهيم والمناطق الفراغية التي يقل فيها البحث العلمي الجاد، على أنه قد صدرت في المدة الأخيرة عدد من البحوث والرسائل الجامعية الجيدة، التي تعالج موضوعات قريبة من موضوع هذا البحث. وسوف أبحث الموضوع من خلال النقاط الآتية:

المبحث الأول: مفهوم التعددية الفكرية (تعريف وتسكين وتقسيم).

المطلب الأول: تعريف التعددية.

المطلب الثاني: تسكين التعددية (التعددية الفكرية في الجهاز المفاهيمي المعاصر).

المطلب الثالث: أقسام التعددية.

المبحث الثاني: التأصيل الشرعي لمفهوم التعددية الفكرية.

المطلب الأول: التعدد الفكري المذموم

المطلب الثاني: التعدد الفكري المباح.

المبحث الثالث: الموقف المعاصر من التعددية الفكرية.

المطلب الأول: مناهج المعاصرين في التعامل مع التعددية الفكرية.

المطلب الثاني: الموازنة والترجيح.

المبحث الرابع: المبادئ الحاكمة للتعامل مع التعددية الفكرية.

١. مبدأ: اجتماع الخلق على الحق.
٢. مبدأ: الاحتساب على الأفكار الضالة.
٣. مبدأ: ليس كل من خالف في شيء يعاقب به في الدنيا.
٤. مبدأ: التعددية إذا أخذت معنى المشاقة تمنع.
٥. مبدأ: أن التشدد في المنع يصنع حالة ممانعة.
٦. مبدأ: توظيف المقامات الدينية جميعاً.

سائلاً الله تعالى التوفيق لكاتبه وقارئه، وصلى الله على نبينا محمد وآله وأزواجه وذريته.

المبحث الأول:
مفهوم التعددية الفكرية (تعريف وتسكين وتقسيم)

توطئة:

سادت في العصر الحديث رزمة من المفاهيم التي تسعى إلى التخفيف من حدة التنافر بين المختلفين فكرياً وثقافياً، وتدعو إلى قواعد المحاسنة بين أبناء الثقافات المختلفة، كمفهوم التسامح والاختلاف والتعدد المذهبي وقبول الآخر والحوار، وما من شك في أن الخلاف ليس مقصوداً لذاته، وإنما يقع اتفاقاً، بحسب ما جبل الله بني البشر عليه من التفاوت في العقول والأهواء، وإذا كان ذلك كذلك فمن الحكمة سلوك مسلك التهدئة الفكرية، ومناقشة القضايا الجوهرية بقدر عال من الإنصاف والموضوعية، بعيداً عن التحشيد والتعبئة الجاهلية، أو البحث بروح الاعتماء عما لدى الغير من الخير.

وهناك أنماط من التعدد يمكن الحديث عنها في مطلع هذه الورقة، أي: أن ثَمَّ تعدداً في التعدد، فهناك تعدد على أساس ديني، وآخر مذهبي، وثالث فكري، ورابع سياسي... وهكذا، وعنوان البحث وإن كان ينص على التعددية الفكرية إلا أنه لا يفتأ يتقاطع مع تعدديات في حقول أُخَر مجاورة له.

المطلب الأول: تعريف التعددية:

أ- التعددية لغة:

التعدد: خلاف التوحد، والياء للنسب، تليها تاء التأنيث المربوطة، والتعددية: مصدر صناعي [(١)].

ويلحظ في هذه المفردة "التعددية" لغوياً: معنى التنوع، ويقابله: اللاتعددية، ويمكن التعبير عنها بالفردية.

فالتعددية على اسمها: تعني التعدد، نقيض التفرد والتوحد، وقاعدة اللغة أن الأسماء لها دلالاتها، وأن المعاني تؤخذ من أسمائها، كما قال الشاعر:

شم الأنوف لذاك قد سموا بها ... ومن المسمى تؤخذ الأسماءُ[(٢)]

وأما وصف التعددية بـ "الفكرية" فهذا قيد يفيد أن التعددية هنا أساسها الفكر والمنهج، وبه تخرج التعدديات الأخرى، كالتعددية السياسية والعرقية وغيرها.

الفكر هو: إعمال النظر في الشيء، وهذا يعني أن الفكر حركة ذهنية عقلية منظمة يراد منها الوصول إلى معانٍ وأفكار ومعارف، وقد وردت في القرآن الكريم، والتفكر: جولان تلك القوة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان، قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾ [الروم: ٨]. قال بعضهم: الفكر مقلوب عن الفرك، لكن يستعمل الفكر في المعاني، وهو فرك الأمور وبحثها طلباً للوصول إلى حقيقتها [(٣)]. وقد استعمل الإسلاميون الفكر بمعنى حركة الذهن للانتقال من المعلومات إلى المجهولات، وهو

---

(١) المصدر الصناعي: هو اسم تلحقه ياء النسب، تليها تاء التأنيث المربوطة، للدلالة على معنى المصدر، كالجاهلية والحرية والإنسانية والمِلكية، وانظر: شرح الرضي على الكافية (٣٤١/٤)، النحو الوافي (١٨٧/٣).

(٢) الغيث المسجم على لامية العجم؛ لصلاح الدين الصفدي (١٨٤/١)، وقد أورد شواهد عديدة حول هذا المعنى.

(٣) مفردات غريب القرآن؛ الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني (٢٠٢/٢)، دار القلم، دمشق.

ما عبر عنه جمع من المتكلمين والمتفلسفة، كابن سينا (٤٢٨هـ) والفخر الرازي (٦٠٦هـ) وابن خلدون (٨٠٨هـ)[١]، ولخصها الشريف الجرجاني (٨١٦هـ) بقوله: "الفكر: ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول"[٢] اهـ. والمقصود بالفكر في هذا البحث ليس حركة الذهن المجردة، وإنما المناهج الفكرية المتباينة، التي تختلف عن بعضها من حيث بعض المرجعيات الفكرية ومن حيث اختلاف النظر في ترتيب الأولويات العلمية والعملية، سواء استندت إلى مرجعية إسلامية محضة، أو خلطت معها مرجعيات أخرى.

ب ـ التعددية الفكرية اصطلاحا:

هناك عدد من التعريفات للتعددية بوصفه مفهوماً حديثاً يضاف تارة إلى السياسة فيفيد معنى التنوع الحزبي السياسي في مقابل أحادية الحزب الواحد، ويضاف أخرى إلى الفكر فيفيد معنى التنوع الفكري في مقابل أحادية الفكر، وهكذا [٣].

وقد عرفت (التعددية) عموماً بأنها: "الاعتقاد بأن هناك - أو ينبغي أن يكون هناك - تعدد في المعتقدات والمؤسسات والمجتمعات"[٤] اهـ.

وفي تعريف آخر للتعددية يقول فورنيال هي: وجود عدد من الجماعات المتمايزة ثقافياً، تعيش في إطار مجتمع واحد، ولا يجمع بينها سوى التبادل الاقتصادي في السوق. أي: أنهم لا يقع الالتقاء بينهم إلا لغرض التبادل السلعي بيعاً وشراءً، فهو يرى أن المجتمعات عرفت التعددية عندما تحررت السوق عن القيود الاجتماعية، وهذا - في نظره - ما لم تعرفه

---

(١) الإشارات والتنبيهات؛ لابن سينا (٢٣/١)، والمحصل؛ للرازي (٦٨)، المقدمة؛ لابن خلدون (٣٩٠)، بواسطة: دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين؛ د. عبد المجيد النجار (٢٨)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط أولى، ١٤١٣هـ.

(٢) التعريفات؛ علي بن محمد الجرجاني (٢١٧)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط أولى، ١٤٠٥هـ.

(٣) وهي كذلك في اللغة الإنجليزية، فمفردة (Pluralism) ويراد بها: التعددية، أي: الفلسفة التي تدافع عن التعددية في المعتقدات والمؤسسات، تقابل (Minism) أي: الأحادية، وهي أن ثمة مبدأ غائياً واحداً، انظر: التعددية الحزبية؛ دينار شفيق (١٠٠).

(٤) تعريف دنليفي (Dunleavy) وأوليري (Oleary) التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي الحديث؛ دينار شفيق الدوسكي، دار الزمان، دمشق، ط أولى، ٢٠٠٩م.

المجتمعات التقليدية سابقاً، وغني عن القول أن يتحدث عن المجتمعات الغربية التي مكثت قروناً في الحروب الدينية والمذهبية حتى تحررت بفعل الثورة الفرنسية (١٧٨٩م)، فأما في الدولة الإسلامية فلم تكن هناك مشكلة في التعامل مع المخالفين من أتباع الديانات المختلفة، لأن الشريعة الإسلامية كانت قد رسمت الحدود المنظمة لحقوقهم وواجباتهم بما يمنع حدوث الاحتقانات والتجاوزات والاحتراب الداخلي الذي عانت منه أوروبا في القرون الوسطى.

وأما معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية فيُعرّف التعددية بأنها: التنوعية ضمن وحدة الجماعة، ويندرج تحتها مفهوم الثنائية في مقابل الأحدية الفكرية أو السياسية، والتعددية السياسية تقوم على تصور إيديولوجي للواقع الاجتماعي، باعتباره واقعاً متنوعاً، لا يقبل الأصولية الفكرية، ويقصد بهذه الأخيرة أحادية الفكر وادعاء امتلاك الحقائق المطلقة، كما لا يقبل الأصولية السياسية التي تحيل السلطة إلى سلطان أو مرجع أوحد[١].

ويشير الباحث اللبناني د. خليل أحمد خليل إلى أنه يخشى من استخدام فلسفة التعددية كوسيلة لتسويغ التقسيم السياسي (المذهبي والطائفي والعرقي) في البلدان التي يسودها الانقسام والحروب الأهلية الظاهرة والمضمرة كما في لبنان والسودان والعراق[٢]. وهذا استدراك جيد، فإن بعض أصحاب الأهواء الطائفية والسياسية يكثرون من الحديث عن التعددية مؤقتاً، في حين أنهم أبعد الناس عن امتثاله في راهن حالهم.

ومن ثم يعرّف الدكتور محمد عمارة التعددية بأنها: تنوع مؤسس على تمييز وخصوصية، ولذلك فهي لا يمكن أن تتأتى إلا في مقابلة الوحدة والجامع، ولذلك لا يمكن إطلاقها على (التشرذم) و (القطيعة) التي لا جامع لآحادهما، ولا على التمزق الذي انعدمت العلاقة بين وحداته، كما أنه لا يمكن إطلاقه على الواحدية التي لا أجزاء لها [٣].

وعلى هذا فلابد من وجود جوامع وروابط بين الجماعات المختلفة فكرياً في المجتمع

(١) معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية؛ د. خليل أحمد خليل (٥٠)، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط أولى، ١٩٩٩م.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الإسلام والتعددية؛ د. محمد عمارة (٥)، دار الرشاد، القاهرة، ط أولى.

الواحد تكون بمثابة الدرع الوقائي فتحمي نسيجه من التهتك الداخلي والاختراق الخارجي، ولا بد من التوافق الاجتماعي على أطر جامعة وكلمة سواء، وإلا صار هذا التنوع تشرذماً يقود إلى خصومة ومناكفة واحتراب.

ويمكن تعريف التعددية الفكرية اصطلاحاً بأنها: **تفاوت الناس في أفكارهم ووجهات نظرهم حول القضايا المختلفة، سواء كان الاختلاف على مستوى القضايا الدينية، أو على مستوى القضايا المدنية والعمرانية والنظم السياسية، وانقسامهم على إثر ذلك إلى كيانات فكرية[1] متباينة (كالتيارات الفكرية المعروفة).**

فأما إذا كانت هذه الكيانات الفكرية في دولة واحدة، وأخذت شكل التيار الفكري المنظم، وصارت له مرجعياته الفكرية الخاصة؛ فحينئذ تنعقد مشكلة التعددية الفكرية بثوبها المعاصر.

فهذه الصيغة من صيغ التنوع هي المقصودة بهذا البحث، وإلا فثمة تعدديات كثيرة غبرت في هذه الأمة، كان الإشكال العملي معها أهون من الإشكال المنعقد في الوضع المعاصر.

وقد كتب المتقدمون من الفقهاء والأصوليين عن ظاهرة التعددية المذهبية في المجال الفقهي، وفي المجال العقدي الكلامي أيضاً، ومن الكتب المفردة في تحرير أسباب هذه الظاهرة في المجالين معاً كتاب "الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين" [2]، لمؤلفه عبد الله بن محمد بن السِّيْد البطليوسي (٥٢١هـ) رحمه الله.

يقول البطليوسي في مطلع كتابه، مبيناً غرضه في استقصاء الأسباب الموجبة للتعددية: "وليس غرضي من كتابي هذا أن أتكلم في الأسباب التي أوجبت الخلاف الأعظم بين من سلف وخلف من الأمم، وإنما غرضي أن أذكر الأسباب التي أوجبت الخلاف بين أهل ملتنا الحنيفية، التي جعلنا الله تعالى من أهلها، وهدانا إلى واضح سبلها، حتى صار من فقهائهم

(١) تقدمت الإشارة إلى المعنى المقصود بالفكر هنا، وهو كل ما تتبناه التيارات الفكرية المعاصرة من أفكار ورؤى وأيديولوجيات تشكل لها منهجاً وتمتاز بها عن نظيراتها، وتلك التيارات قد تستند إلى مرجعية إسلامية، أو غيرها.

(٢) طبعته دار الفكر في بيروت، بتحقيق د. محمد رضوان الداية.

المالكي والشافعي والحنفي والأوزاعي، ومن ذوي مقالاتهم الجبري والقدري والمشبه والجهمي، ومن شيعهم الزيدي والرافضي والسبئي والغرابي والمخمسي والمحمدي، وغير هؤلاء من الفرق الثلاث والسبعين التي نص عليها رسول الله ﷺ، ولا غرضي أيضاً أن أحصر أصناف المذاهب والآراء، وأناقض ذوي البدع المضللة والأهواء، لأن هذا الفن من العلم قد سبق إليه ونبه في مواضع كثيرة عليه، وإنما غرضي أن أنبه على المواضع التي منها نشأ الخلاف بين العلماء، حتى تباينوا في المذاهب والآراء"[1] اهـ. إذاً هو يحصر عمله في البواعث الموضوعية للتعدد الفقهي والفكري أيضاً، ومن ثم كان عمله غاية في الأهمية، خصوصاً مع تقدم زمانه (القرن السادس الهجري).

ثم جاء من بعده أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الحفيد (٥٩٥هـ)، فحرر أسباب الخلاف الفقهي في كتابه " بداية المجتهد ونهاية المقتصد "، ونثرها في أثناء كتابه هذا، مع كونه يعالج كتابةً فقهية، فيورد الفروع الفقهية في كل باب، ويذكر أقوال المذاهب المالكية والحنفية والشافعية، مما يعرف بالخلاف العالي، ثم يتبعها ببيان سبب الخلاف في المسألة، فهذا بحث في أسباب التعددية الفقهية.

ثم أعقبهم شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ) فاستقرأ أسباب الخلاف بين أئمة المذاهب الفقهية في رسالته: " رفع الملام عن الأئمة الأعلام "، فرحمهم الله جميعاً.

وأما التعددية الفكرية كما هي في الفكر الغربي فهي - كما تقدم - حصلت نتيجة تطور مرير ومصارعات فكرية طويلة الآماد، عسيرة الميلاد، إذ عاشت أوربا عصوراً من الاضطهاد والاستبداد، وكان من أشهر الدعاة إلى التعددية الفكرية، ونبذ اضطهاد المخالفين فكرياً: **جون لوك** (١٦٣٢-١٧٠٤م) الفيلسوف الإنجليزي، فقد كتب: **رسالة في التسامح**[2]،

---

(١) الإنصافات في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين (٢٩-٣٢).

(٢) رسالة في التسامح؛ جون لوك، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط أولى، ١٩٨٨م، والغريب أن جون لوك كان متشدداً إزاء المخالفين، وكتب مؤلفات يطالب فيها باستعمال العنف والإرهاب للمخالفين للحاكم، ثم حصلت له ردة فعل لأسباب معقدة تحول بعدها إلى أحد دعاة التسامح، انظر: مقدمة د. عبد الرحمن بدوي الآنفة الذكر.

ينتقد فيها التعصب الأعمى الذي برز في إنجلترا بين المنتسبين إلى الكنيسة الإنجليكانية وأتباع الكنائس الأخرى، وكانت رسالته هذه ملهمة لمن جاء بعده من الغربيين، ومن أشهرهم: **فولتير** (١٦٩٤-١٧٧٨م) الفيلسوف الفرنسي، الذي يعتبره فيلسوف مثل نيتشه: أحد كبار محرري الروح البشرية !، وهو يعني بالطبع الروح الأوربية، فقد كان فولتير كاثوليكياً معَّرقاً في مذهبه، لكنه اشتهر مدافعاً عن حقوق الأقلية البروتستانتية، وقد خاطر بحياته في سبيل ذلك غير مرة، ومن أشهر كتبه في ذلك: **مقالة في التسامح**، وسببها أن أحد رجال الكنيسة الكاثوليكية قتل ابنه، لأن الأخير أراد تغيير مذهبه في قصة مشهورة[1]. وما دامت المسيحية المحرفة تدعو إلى التعصب الأعمى ضد المخالفين، فقد جاء جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨م) ليطالب بدين مسيحي مدني، يتسم بالتسامح، ويكمل جوانب النقص في نموذج الدولة الحديثة، لتكتمل نظريته في "العقد الاجتماعي"، فيقتصر الدين المدني في نظره على مشاعر اجتماعية، كحب العدالة، واحترام القوانين، والتضحية من أجل الواجب[2]. هذه خلفية عجلى تكشف القَبْليات التي مهدت لظهور التعددية الغربية على ما هي عليه اليوم، وكيف أنها اصطنعت بسبب التعصب الكنسي، بعيداً عن أنوار الدين الحق.

(١) انظر: موسوعة الفلاسفة؛ د. فيصل عباس (١١٤)، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٩٦م.

(٢) معجم المؤلفات السياسية؛ فرنسوا شاتليه وآخرون (٤٣٤)، ترجمة محمد صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط ثانية، ١٤٢٢هـ.

المطلب الثاني: تسكين التعددية (التعددية الفكرية في الجهاز المفاهيمي المعاصر)

السؤال هنا: هل يمكن إعادة استنبات مفهوم التعددية داخل الحقل التداولي الإسلامي، وإذا ثبت أنه مصطلح أجنبي؛ فهل يصح تسكينه في البيئة الإسلامية، وما شروط ذلك.

مما سبق يتبين أن التعددية تطلق اليوم على تنوع الكيانات المختلفة في نطاق جغرافي واحد، كأن تكون كيانات سياسية (أحزاب) في دولة واحدة؛ فهذه تعددية سياسية، أو كيانات فكرية (مذاهب وتيارات)؛ فهذه تعددية فكرية، أو كيانات عرقية (إثنية)؛ فهذه تعددية عرقية أو جنسية...وهكذا.

ومصطلح التعددية ولد في البيئة الثقافية الغربية، التي سادت فيها حروب شرسة على أسس مذهبية وإثنية واقتصادية، وعانت أحقاباً طوالاً من التسلط والاستبداد الملكي والكنسي والإقطاعي، ثم تبلور لها على مر القرون عدد من الأدوات الإجرائية كونت منها جهازاً مفاهيمياً خاصاً بها، مفصلاً على جسدها، وكان من تلك المفاهيم: مفهوم التعددية[1].

ففي فرنسا اليوم: تُعامِل الدولةُ المذهبَ البروتستانتي ذي الأقلية (٣٪) على قدم المساواة مع المذهب الكاثوليكي الذي يمثل أغلبية الشعب (٩٠٪) تقريباً، وتعد المفاضلة بين المذاهب هناك: جدلاً لاهوتياً، لا شأن للدولة به، فقد انفصلت الدولة عن الكنيسة منذ (١٩٠٥م)، وصارت تتعامل مع المواطنين على حد المساواة، بعد أن كان الكاثوليكي مواطناً من الدرجة الأولى، والبروتستانتي مواطناً من الدرجة الثانية، بوصف هذا الأخير: مهرطقاً، لكنهم اليوم سواء على أساس: المواطنة [2].

(١) ينتمي مفهوم التعددية إلى شجرة من المفاهيم التي تمنح جميع فئات المجتمع حقوقاً متساوية مثلها في ذلك مثل الديمقراطية: وهي حكم الشعب بالشعب، ويقابلها شجرة مفاهيمية أخرى تترجم بمفاهيم الاستبداد وحكم الحزب الواحد، وحكم الفرد الواحد، والحكم الشمولي أو ما عُرِّب بـ "التوتاليتارية"، انظر: روح الحداثة؛ طه عبد الرحمن (٢٨)، حاشية (١٤)، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٦م.

(٢) المواطنة: على وزن مفاعلة، وهو مصطلح مولَّد يطلق على الولاء للوطن، والانتماء الإيجابي له.

وإذا نظرت إلى الطبقة السياسية في فرنسا[١] تجد أنهم في الغالب من البروتستانت، أي: أنهم من الأقلية، كرئيس الوزراء السابق: ليونيل جوسبان، وميشيل روكار، وبيير جوكس، في آخرين، وأما جاك شيراك فمن أصل كاثوليكي، ولكنه انتخب لا على أساس مذهبه الديني، بل على أساس مذهبيته السياسية، وتمثيله للحزب الديغولي، وكذلك الرئيس الحالي نيكولا ساركوزي، مع أنه ولد لأب مجري ذي أصول يهودية، وأم كاثوليكية، وهو يعتنق مذهب أمه، لكن انتخابه كان لتوجهه السياسي الليبرالي.

ومعلوم أن المصطلحات المتولدة في بيئة ما؛ لا تكون محايدة في العادة، وإنما تستصحب معها جذورها الفكرية ونواشبها الثقافية، وهو ما يؤكده منهج التداولية[٢] في علم اللسانيات، الذي يراعي الشروط الحركية للمصطلح، ويؤكد أن المفاهيم في كل بيئة لا تكون محايدة في العادة.

ولهذا فإن استنبات تلك الأدوات في بيئة أجنبية عن بيئتها الأولى يستدعي جهوداً فكرية مضنية: استدعاء، وتهذيباً مما علق بها من جذورها الأولى، وإعادة استنباتها وتشغيلها في الجهاز المفاهيمي الجديد، ومراقبة عملها في سياقها التداولي فيما بعد، للتثبت من مدى حياديتها.

وهذه الجهود تستدعي الاستعانة بعدد من العلوم الإسلامية والعربية المشكِّلة للنسق الإسلامي والمتشكلة به، من حديث وفقه وأصول فقه واعتقاد ونحو وصرف ولغة وبلاغة، وغيرها من علوم الآلة وسائر فروعها الثانوية.

ومن ثم فمن الخطأ المبادرة إلى القول بأن الإسلام يقبل التعددية، هكذا بإطلاق، فهذا تهور قبل التصور، كما أن رفض هذه الفرضية جملةً غير مقبول أيضاً، والصواب أنه يجب استقراء حركة هذا المصطلح في بيئته الأولى، متى ولد؟ وكيف تطور؟ وما لواحقه؟ وما وزنه في الجهاز المفاهيمي هنالك وفي بيئته الجديدة؟

---

(١) العلمانية والجمهورية: الرابطة الضرورية؛ غي كوك، بواسطة: معضلة الأصولية الإسلامية؛ هاشم صالح (١٥٧).

(٢) التداولية: هو علم الاستعمال اللغوي، والقوانين المنظمة له، وهو لصيق بقضايا المصطلح وحركته وعلائقه في وسط لغوي معين.

مثله في ذلك مثل مفهوم الحرية المدنية، صحيح أن عهد الإسلام بالحرية قديم، قبل أن تسمع به أوروبا بقرون، بيد أن الحرية الإسلامية ذات طبيعة خاصة، فهي منبثقة عن العبودية لله تعالى، فالمسلم عبد لله أولاً، ثم هو حر بهذه العبودية، لا متحرر منها، أو لنقل: هي حرية تكليف بعبارة الفقهاء والأصوليين، أو حرية مسؤولة بعبارة المعاصرين من القانونيين، ومن ثم يجب إعادة إنتاج هذا المفهوم الجديد بطريقة توافق المفهوم الشرعي للمعنى المطلوب.

وأما الحرية التي ينادي بها الغربيون والمتتلمذون لمدارسهم، فهي حرية منفلتة عن إطارها التعبدي المعهود إسلامياً، فلا تكون مقبولة بهذا الإطلاق بمعايير الشريعة.

ولهذا كتب الفقيه والمؤرخ المغربي، أحمد الناصري، ذات مرة فقال: " واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفرنج في هذه السنين، هي من وضع الزنادقة قطعاً، لأنها تستلزم إسقاط حقوق الله، وحقوق الوالدين، وحقوق الإنسانية رأساً، واعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه، وبينها رسوله ﷺ لأمته، وحررها الفقهاء في باب الحجر من كتبهم"[(١)] اهـ. وهو هنا يتحدث عن الحرية التي منحت لمحميي الدول الأوربية، وخصوصاً اليهود، الذين تنصلوا من القضاء المغربي ليتقاضوا أمام القضاء القنصلي، بالإضافة إلى التحرر من الضرائب التي كانت تفرض على عموم الرعية.

ولا يفهم من هذا منع استعمال الأسماء الحادثة والمصطلحات الجديدة مطلقاً، فإنه لا بأس باستعمال المصطلحات الفنية لغرض التقريب والتفهيم ما دام لا يترتب على ذلك الإخلال بالأسماء الإسلامية والمقاصد الشرعية، فإن الراجح في علم الأصول أنه يجوز أن تسمى الأشياء بغير الأسماء التي وضعها الله علَماً لها، إذا لم يحصل منه حظر لذلك، يعني إذا لم يرد نهي صريح عن التسمية باسم معين أو التواضع على مصطلح معين، كما يشترط ألا يكون الاسم مما رتَّب الشارع عليه أحكاماً شرعية، بحيث يقع الإخلال بتلك الأحكام بسبب تغيير الاسم الشرعي، كما في اسم الصلاة والصوم والحج، وكذا اسم الربا والزنا والخمر. وإن حظَرَ

(١) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى (١١٤/٩، ١١٥)، بواسطة: الدولة السلطانية؛ د. علي الحسني، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ط أولى، ١٤٢٦هـ.

الشارع ذلك الاسم بعينه لم يجز مخالفة الحظر، ومتى لم يحظر ذلك كان للشيء اسمان، أحدهما مُوقَف من الله والآخر متواضع عليه، وهو ما قرره القاضي أبو يعلى من الحنابلة[1] وابن الباقلاني وغيرهما على ما نقله شيخ الإسلام ابن تيمية[2]، خلافاً لداود الظاهري وأصحابه الذين قالوا بالمنع[3].

(١) العدة في أصول الفقه؛ القاضي محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء أبو يعلى الحنبلي (١٩١/١)، تحقيق د. أحمد بن علي بن سير المباركي، ط ثانية، ١٤١٠هـ، وهذه المسألة متفرعة عن مسألة مشهورة في الأصول وهي: هل اللغات توقيفية أو اصطلاحية.

(٢) المسودة؛ آل تيمية (٥٦٣).

(٣) المرجع السابق.

المطلب الثالث: أقسام التعددية:

يمكن تقسيم التعددية بحسب استعمالها في المجال التداولي الفكري إلى مستويين:

المستوى الأول: التعددية الداخلية: وهي تنوع المذاهب الفكرية داخل إطار الدين الواحد، وهو هنا الإطار الإسلامي، وهو يصدق على مذاهب أهل القبلة من المليين، فكل من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا، وإن خالف في بعض الأصول الكبيرة، فهو مشمول بهذا القسم.

والتعدد في هذا القسم سببه الاختلاف في معايير تفسير المرجعيات الشرعية، والأصل أن هذه المذاهب لا تخالف في جهة المرجعية الإسلامية، ولا في حجية نصوصها غالباً، لكنها تخالف في المعايير التأويلية بدرجاتها المختلفة لتلك النصوص.

ويمكن تقسيم هذه القضايا إلى قسمين:

أولهما: أصول الدين وقطعياته: وهذه لا يجوز تعدد الآراء حولها، بل يجب السعي في توحيد الأمة حيالها.

وسواء كانت المسألة مما ورد فيه دليل قاطع للنزاع، أو كان مما وردت فيه أدلة ظنية كثيرة، بحيث تصل بكثرتها إلى درجة القطع، على ما قرره أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات. وبهذا تتوطَّدُ دائرة الثوابت التي ينبغي أن تتحرك في إطارها التيارات الفكرية في الأمة، قطعاً لشواغب المتعالمين وأهل الأهواء[1]، يقول الشاطبي بعد تقريره هذا الأصل: " ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس، كالصلاة والزكاة وغيرهما قطعاً، وإلا فلو استدل مستدلٌّ على وجوب الصلاة بقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [البقرة: ٤٣]، أو ما أشبه ذلك، لكان في الاستدلال بمجرده نظرٌ من أوجه، لكن حفَّ بذلك من الأدلة الخارجية، والأحكام المترتبة، ما صار به فرض الصلاة ضرورياً في الدين، لا يشك فيه إلا شاكٌّ في أصل الدين"[2] اهـ.

والشاهد أنه يمكن ارتقاء المسألة من رتبة الظنية إلى القطعية، لما يحتفُّ بدليلها من

(١) انظر: الموافقات؛ للشاطبي (١/٢٤).

(٢) الموافقات؛ للشاطبي (١/٢٤، ٢٥).

القرائن، بحيث يكون الشك فيه مضاهياً للشك في أصل الدين، وتكون المخالفة فيها شذوذاً في الفتيا، واتباعاً لغير سبيل المؤمنين، فليلحق التعدد الفكري في هذا بالخلاف في القطعيات، على أن هذا المقام بحاجة إلى تفصيل يرجع فيه إلى مظانه من كتب الاعتقاد.

ثانيهما: مسائل الاجتهاد: وهي ما لم يرد فيه حكم من الشارع.

وقد روى أنس بن مالك ﵁ عن النبي ﷺ قال: "من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله، فلا تُخفِروا الله في ذمته"[1]. والحديث صريح في أن الخلاف الداخلي لا يرفع الولاء بين المسلم والمسلم، وأن للمسلم عصمته وذمته وذمامه [2] ما دام مستمسكاً بشعار الإسلام في الظاهر، والله يتولى السرائر.

المستوى الثاني: التعددية الخارجية: وهي تنوع الأديان وتباينها في الأصول الكبرى، والاختلاف في هذا المستوى ناجم عن الاختلاف في المرجعيات الكبرى بين الديانات، فهي مختلفة في حجية المصادر المقدسة في كل دين.

ويندرج تحت هذا: الديانات السماوية والوضعية، والمذاهب الإنسانية المخالفة لأصل الدين، فكل هذه الملل والنحل تختلف مع دين الإسلام اختلافاً كلياً، أي: في أصوله الكلية، وإن وافقته في بعض دون بعض.

وبالنظر في التاريخ الإسلامي نجد أن التعددية الفكرية بمستوياتها المختلفة قد وجدت في ظل الدولة الإسلامية، وأنه كان للملل والنحل المخالفة لدين الإسلام من يمثلها، بل كان بعضهم ممن يتبوأ منصباً مهماً في بعض تلك الدول، فكانوا كتاباً للسلطان ووزراء لديه، من متأدبة ومتفلسفة ومتطببة، سواء كانوا كتابيين أو مجوساً، أو صابئةً أومانويين. هذا فضلاً عن المنتسبين إلى القبلة بمختلف درجاتهم، من سنة وأشاعرة ومعتزلة.

---

(١) أخرجه البخاري برقم (٣٨٤).

(٢) الذمة: العهد، والذمام: الحق والحرمة التي يُذم مضيعها، الفائق؛ محمود بن عمر الزمخشري (مادة الذال مع الميم) (١٥/٢)، دار المعرفة، لبنان، ط ثانية، المصباح المنير؛ أحمد بن محمد الفيومي المقري (مادة ذمم) (١١١)، المكتبة العصرية، بيروت.

ملكنا فكان العفو منا سجية ... فلما ملكتم سال بالدم أبطح

وحللتم قتل الأسارى وطالما ... غدونا على الأسرى فنعفو ونصفح

وحسبكم هذا التفاوت بيننا ... وكل إناء بالذي فيه يرشح[1]

(١) الأبيات لابن الصيفي الملقب بالحيص بيص، المتوفى (٥٧٤هـ)، ولهذه الأبيات قصة لطيفة انظرها في: شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛ لابن العماد الدمشقي (٤/ ٢٩٤).

المبحث الثاني:

التأصيل الشرعي لمفهوم التعددية الفكرية

إن الدين بما هو علاقة بين المرء وربه، يُلزم معتنقيه بامتثال شروط الرابطة الدينية، والأصل في هذه الرابطة اقتضاؤها الولاء بين أتباع الدين الواحد، والبراءة من المخالفين في الدين.

وبهذا جاءت النصوص الشرعية كتاباً وسنة، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ ءَاوَواْ وَّنَصَرُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلَٰيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْۚ وَإِنِ ٱسْتَنصَرُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ فَعَلَيْكُمُ ٱلنَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمِۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٞ ﴿٧٢﴾ ﴾ [الأنفال: ٧٢]، وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٞ فِي ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٞ كَبِيرٞ ﴿٧٣﴾ ﴾ [الأنفال: ٧٣].

وهي رابطة وثيقة لا تنفصم حتى في حال الفرز والاصطفاف، أو حال النزاع والاحتراب، كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٞ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٠﴾ ﴾ [الحجرات: ١٠].

فمهما تعددت اتجاهات المسلمين في الأرض فرابطة السماء باقية بينهم، وهي رابطة التوحيد والإيمان، ألا ترى أن هذه الرابطة عطفت قلوب حملة العرش ومن حوله من الملائكة على بني آدم في الأرض مع ما بينهم من الاختلاف. قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ

يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ ۝٧ رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّٰتِ عَدْنٍ ٱلَّتِي وَعَدتَّهُمْ وَمَن صَلَحَ مِنْ ءَابَآئِهِمْ وَأَزْوَٰجِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٨ وَقِهِمُ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ وَمَن تَقِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُۥۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ۝٩ ﴾ [غافر: ٧-٩]، فقد أشار تعالى إلى أن الرابطة التي رَبَطَتْ بين حملة العرش ومن حوله، وبين بني آدم في الأرض حتى دعوا الله لهم هذا الدعاء الصالح العظيم، إنما هي الإيمان بالله جلَّ وعلا. لأنه قال عن الملائكة: ﴿ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ ﴾ [(١)].

وقد قامت المنظومة الفكرية الغربية على خليط من الفلسفات المادية والإنسانية، يجمعها اليوم مفهوم الليبرالية المتطورة [(٢)]، ووصفها بالتطور لا يعني الإطراء بالضرورة، بقدر ما يعني أنها فكرة غير ناضجة، وما زالت تتشكل يوماً بعد يوم، وكما يقول العقاد: إن أوربا تبدل فكرها وفلسفتها باستمرار، وتتجدد لها فلسفات على الدوام كما تتجدد ملابس الموضة.

والليبرالية المتطورة تستند إلى عدد من المفاهيم، من أهمها مفهوم "التعددية"، وينظر الفكر الليبرالي إلى الاعتقاد والفكر بوصفه حقاً طبيعياً لكل إنسان، لا يحق لأحد أن يتدخل في عقيدة أحد ولا أفكاره، يستوي في ذلك من يتدين بدين ومن كان ملحداً لاأدرياً.

والتعدد الفكري من حيث قبوله ورده في الشريعة الإسلامية على أنواع: منه ما هو مذموم، ومنه ما هو مباح، وبيان ذلك فيما يأتي.

---

(١) أضواء البيان؛ للشنقيطي (٤٦/٣) بتصرف يسير.

(٢) وهي تختلف عن الليبرالية المطلقة المتحررة من كل قيد، فقد قيدت بالاعتراف بالحقوق الاجتماعية، والمصلحة العامة وغيرها، انظر: معجم المؤلفات السياسية (٨٦٠).

المطلب الأول: التعدد الفكري المذموم:

وهو ما اقتضى الاختلاف في جملة الدين، أو أصل من أصوله، كخروج المسلم عن دين الإسلام، أو مفارقته لجماعة المسلمين ببدعة اعتقادية في أصل من أصول الدين الكلية، كبدعة الرفض أو الاعتزال.

قال تعالى: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْۖ وَٱصْبِرُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٤٦﴾ ﴾ [الأنفال: ٤٦].

وهذا الذم لا يستلزم المفاصلة والمنابذة في كل حال، فقد يرى أهل العلم والرأي رجحان التألف والمحاسنة على الترك والمنابذة، وهذا مقام عالٍ من مقامات السياسة الشرعية يحتاج الناظر فيه إلى استعمال التأني والحكمة.

وقد أقر النبي ﷺ أصنافاً من الكفار الكتابيين وغيرهم على دينهم، وعفا عن مشركي قريش من أسرى بدر، وأعاد العفو تارة أخرى يوم الفتح.

كما كان النبي ﷺ يتغاضى عن طوائف من المنافقين وأجلاف العرب، الذين كانوا يخالفونه في الباطن تارة، وفي الظاهر تارة أخرى، ويبثون معاني الفرقة والنزاع في الصف المسلم، ويوضعون خلال المسلمين، ولا يألونهم خبالاً واختلالاً.

وعن أبي سعيد الخدري قال: بينا نحن عند رسول الله ﷺ وهو يقسم قسماً، أتاه ذو الخويصرة، وهو رجل من بني تميم، فقال: يا رسول الله اعدل، قال رسول الله ﷺ: (ويلك ومن يعدل إن لم أعدل؟! قد خبت وخسرت إن لم أعدل)، فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: يا رسول الله ائذن لي فيه أضرب عنقه، قال رسول الله ﷺ: (دعه فإن له أصحاباً، يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية، ينظر إلى نصله فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى رصافه فلا يوجد فيه شيء، ثم ينظر إلى نضيه فلا يوجد فيه شيء - وهو القدح -، ثم ينظر إلى قذذه فلا يوجد فيه شيء، سبق الفرث والدم، آيتهم رجل أسود، إحدى عضديه مثل ثدي المرأة، أو مثل البضعة، تدردر، يخرجون على حين فرقة من الناس) [1].

(١) أخرجه البخاري (٣١٣٨)، ومسلم (٢٥٠٥)، واللفظ له.

وعن كثير بن نمر قال: بينا أنا في الجمعة وعلي بن أبي طالب على المنبر إذ جاء رجل فقال: لا حكم إلا لله، ثم قام آخر فقال: لا حكم إلا لله، ثم قاموا من نواحي المسجد يحكمون الله فأشار عليهم بيده: اجلسوا، نعم لا حكم إلا لله، كلمة حق يُبتغى بها باطل، حكم الله ينتظر فيكم، الآن لكم عندي ثلاث خلال ما كنتم معنا، لن نمنعكم مساجد الله أن يذكر فيها اسمه، ولا نمنعكم فيئا ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تقاتلوا، ثم أخذ في خطبته [(١)].

والشريعة وإن كانت تقر المعاهدين والمستأمنين من الكفار على دينهم الفاسد بشروط معروفة، أهمها احترام النظام العام في الدولة الإسلامية، إلا أنها لا تبيح خروج المسلم من دين الإسلام إلى دين آخر أياً كان ذلك الدين، قال تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾ ﴾ [آل عمران: ٨٥].

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٧٤١/٨)، واصله في صحيح مسلم.

المطلب الثاني: التعدد الفكري المباح:

وهو ما كان اختلافاً سائغاً في الدين، أو في الرأي السياسي والتراتيب الإدارية.

ويدخل في هذا النوع: التعدد في طرق التفكير في شؤون الدنيا، ووجوه الكسب، وفي عمران الأرض وسبل النفع العام، وفي المشاريع والبرامج السياسية والاجتماعية.

فهذا من التعدد المباح في أصله، ولو شابَهُ شيء من الخلاف في الاجتهاديات المبني على تأويل سائغ، فيبقى للمخالف حقه في القول، لئلا يفضي إلى استئصال القول بالحق جملة، والمخالف في الاجتهاديات وإن كان مخطئاً في نظر من يخالفه إلا أن هذا لا يمنعه حقه في البحث والنظر والقول، وقد كان أصحاب النبي ﷺ يخالف بعضهم بعضاً في الاجتهاديات، ولا ينكر بعضهم على بعض فيما يسوغ فيه الخلاف. ولو أننا منعنا كل مخالف لنا إذ لم يوافق قولنا إذا دالت الدنيا لنا، لكان لغيرنا أن يمنعنا إذا كانت الدولة له، والدهر دول، والحق أبلج، وهو منصور وممتحن.

ومن ذلك أيضاً الخلاف في التراتيب الإدارية والمناهج السياسية، مما يكون مبنياً على أسس فكرية ومدارس سياسية، فهذا سائغ بشرط ألا يخرج عن إطار الشريعة الإسلامية، ولا يكون مبنياً على فكرة مناقضة لأصل من أصول الشريعة، ومن الشواهد التاريخية لهذه السعة ما روي عن عمر مولى غفرة: أن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب كان على الكوفة في عهد عمر بن عبد العزيز فكتب إلى عمر: إني وجدت رجلاً بالكناسة سوق من أسواق الكوفة يسبّك وقد قامت عليه البينة فهممت بقتله أو بقطع يده أو لسانه أو جلده، ثم بدا لي أن أراجعك فيه، فكتب إليه عمر بن عبد العزيز: سلامٌ عليك، أما بعد: والذي نفسي بيده لو قتلته لقتلتك به، ولو قطعته لقطعتك به، ولو جلدته لأقدته منك، فإذا جاء كتابي هذا فاخرج به إلى الكناسة فسب الذي سبني أو اعف عنه، فإن ذلك أحب إلي، فإنه لا يحل قتل امرئ مسلم بسب أحد من الناس، إلا رجل سب رسول الله ﷺ فمن سب رسول الله ﷺ فقد حل دمه [1].

(١) أخرجه البيهقي في الكبرى (١٧٢١٣)، وفيه عمر مولى الغفرة، وفيه ضعف، وقد وثقه ابن سعد.

وعن ابن شهاب أن عمر بن عبد العزيز أخبره: أن الوليد بن عبد الملك أرسل إليه فقال: ما تقول فيمن يسب الخلفاء، أترى أن يقتل ؟، قال: فسكتّ، فانتهرني وقال: ما لك لا تكلم ؟، فسكت، فعاد لمثلها، فقلت: أقَتَلَ يا أمير المؤمنين ؟، قال: لا، ولكنه سب الخلفاء، قال: فقلت: فإني أرى أن ينكل فيما انتهك من حرمة الخلفاء [(١)].

فها أنت ترى خيار هذه الأمة لا يمنعون المخالف في الفكر أن يقول، ما دام متأولاً فيما لا يظهر فيه مخالفة الشرع، بل هو اعتراض على طريقة الإدارة، وإن كان هذا لا يمنع من القصاص في حال الاعتداء على الحق الخاص لإنسان بعينه، كمن خالف في التراتيب السياسية، فهذا لا يتعرض له، إلا إذا اعتدى على حق خاص، فللمتضرر - حاكماً كان أو غيره - أن يقتص منه بمثل ما فعل دون ظلم، على أن العفو في هذه الحال مقدم عند أشراف الناس وعلية القوم، فما قتل الأحرار كالعفو عنهم.

(١) أخرجه البيهقي في الكبرى (١٧٢١٢).

المبحث الثالث:
الموقف المعاصر من التعددية الفكرية

توطئة:

تقدم أن الشريعة الإسلامية لها معاييرها الخاصة في ضبط التعدد الفكري، وأنها وإن سمحت ببعض صور هذا التعدد، إلا أنه ليس كل تعدد فكري مأذوناً عقلاً وشرعاً، ولا كل تفرق مذهبي محموداً طبعاً ووضعاً.

ومع ذلك فإن ثمة أصولاً عالية في الشريعة، جاءت بالتأكيد على مراعاة قاعدة المصلحة والمفسدة في تصرفات المكلفين، وهي قاعدة من قواعد السياسة الشرعية جاءت النصوص المتواترة بتقريرها، وقد بحثها العلماء في مصنفات عامة وخاصة، ومن أهمها القواعد الكبرى للإمام عز الدين بن عبد السلام، وما كتبه الأئمة المحققون كابن تيمية وابن القيم وغيرهم.

ومن مقاصد هذه القاعدة: حفظ الشريعة، وإبقاء قوتها وأبهتها وهيبتها في النفوس، ونفاذها في الواقع بنفاذ أحكامها في الناس قدر الإمكان.

كما أن من مقاصدها كذلك الإبقاء على تماسك الأمة، وتعظيم هيبتها في النفوس، وتكريس النظام العام فيها، والحيلولة دون الانجرار إلى الفتنة والاحتراب الداخلي في المجتمع المسلم.

وقد اصطلحت المجتمعات المعاصرة على عدد من القواعد الضابطة للنظام الاجتماعي، فهل الوجه الشرعي يمنع من الأخذ بالصالح من هذه القواعد، ما دام لا يخالف شرعاً، أو كان يحصل مصلحة أعلى، أو يدرأ مفسدة أكبر، هذا هو السؤال.

ويتأكد الجواب في هذه الأزمنة المتأخرة، التي تشعبت فيها مذاهب الناس، واشتقت كل طائفة لنفسها أصولاً ومذاهب فارقت بها جماعة المسلمين، وصار متعسراً أو متعذراً جمع الناس على أصل واحد، وعسفهم على طريقة واحدة عملياً، وإن كان يمكن دعوتهم إلى ذلك نظرياً.

ولهذا فإنه سيتنوع بنا البحث إلى ما يتعلق بواجب السعة وواجب الضرورة والحاجة العامة، فإنه قد يسع الحاكم والعالم الأخذ بالمرجوح والممنوع عند الضرورة، وله التواصل مع منتحلي الأفكار المخالفة، والتعامل معهم على قاعدة المحاسنة، دعوة إلى الخير، وتأليفاً للقلوب، وكفاً للشرور. كما يمكن التعاون معهم على ما فيه خير المسلمين، ومحاصرة الشر والفساد في الأرض، دون أن يقتضي ذلك كتمان الحق، أو التخاذل عن الرد على الباطل، ثم لا يلزم تكرار الرد على كل باطل في كل وقت، فلكل مقام مقال، وفيما يأتي تفصيل مواقف المعاصرين متبوعاً بالموازنة والترجيح، فإلى إيراد مناهج المعاصرين في المسألة والموازنة بينها.

المطلب الأول: مناهج المعاصرين في التعامل مع التعددية الفكرية:

تفاوتت مواقف المعاصرين من مبدأ التعددية الفكرية، ففي حين اتجه بعضهم إلى توسيع مبدأ حرية الفكر، وتمكين حرية التعبير عن الرأي بما يسمح بنوع من التعددية الفكرية في المجتمع الإسلامي، اتجه آخرون إلى تضييق النطاق في هذا المجال، وضبطه بضوابط مقيدة لهذه الحرية، ولأجل تحرير القول في هذا المقام فسوف أعرض أهم حجج الفريقين من الموسعين والمضيقين، وأرجح ما تقتضيه أصول الشريعة وأدلتها، وذلك فيما يأتي:

الاتجاه الأول: تضييق نطاق التعددية الفكرية:

ذهب بعض المعاصرين إلى أن التعدد المقبول هو ما كان في مسائل الاجتهاد، دون المسائل القطعية وما انعقد عليه إجماع الأمة، وأن الواجب على ذي الولاية العامة في المجتمع الإسلامي إلزام الناس بما دلت عليه أدلة الشريعة وأصولها، ومن ثم يضيق هؤلاء نطاق حرية التعبير، ويرسمون الضوابط المانعة من انتشار الأقوال المخالفة والمذاهب الخارجة عن دائرة الشريعة [(١)].

ومحصل قول هؤلاء أن التعدد الفكري على نوعين:

النوع الأول: السماح بالتعدد المصادم للإسلام، مثل الإذن للأحزاب الشيوعية والعلمانية، ويرون أن هذه تعددية ممنوعة، ولا يصح الإذن بها.

النوع الثاني: السماح بالتعدد الملتزم بالإطار الإسلامي، بحيث يسمح للآراء والمذاهب التي لا تخرج عن دائرة الاجتهاد، مع اتفاقها على الأصول والكليات الثابتة في الشريعة، ويرون أن هذا تعدد مشروع.

ويستدل هؤلاء بأدلة أهمها:

أ ـ الأدلة الواردة في تحكيم الشريعة:

جاءت الأدلة الشرعية بإلزام المكلفين بأحكام الشريعة، التي وضعت لأجل نفاذ أحكامها.

---

(١) حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاء والجماعات الإسلامية؛ د. بكر أبو زيد (١٥٣)، دار ابن الجوزي، الدمام، ط أولى، ١٤١٠هـ.

قال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾ ﴾ [النساء: ٦٥]. قال الطبري: فليس الأمر كما يزعمون: أنهم يؤمنون بما أنزل إليك، وهم يتحاكمون إلى الطاغوت، ويصدّون عنك إذا دعوا إليك يا محمد، بل لا يؤمنون حتى يجعلوك حكمًا بينهم فيما اختلط بينهم من أمورهم، فالتبس عليهم حكمه[(١)]. وقال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿٦٤﴾ ﴾ [النساء: ٦٤]. وقد ألزم النبي ﷺ أمته بالخضوع لأحكام الشريعة، وولى الولاة ليأخذ الناس بها، وخاطب الملوك والقادة بذلك، قال الإمام الشافعي: "وبعث - يعني النبي ﷺ - في دهر واحد اثني عشر رسولاً إلى اثني عشر ملكاً يدعوهم إلى الإسلام...، ولم تزل كتب رسول الله تنفذ إلى ولاته بالأمر والنهي، ولم يكن لأحد ولاته ترك نفاذ أمره"[(٢)]. وقد جاء في كتاب عمر رضي الله عنه لقاضيه أبي موسى الأشعري: (فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له)[(٣)]، وذلك أن الشريعة لها ولاية على المكلفين، وولايتها نفوذها، فإذا لم تنفذ كان ذلك عزلا لها عن ولايتها، ومراد عمر رضي الله عنه بذلك إعمال الحق والتحريض على تنفيذه، ولا ينفع تكلمه به إن لم يكن له قوة تنفذه، فهو تحريض منه على العلم بالحق والقوة على تنفيذه وقد مدح الله سبحانه أولي القوة في أمره والبصائر في دينه فقال: ﴿ وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ ﴿٤٥﴾ ﴾ [ص: ٤٥]، فالأيدي: القوى على تنفيذ أمر الله، والأبصار: البصائر في دينه [(٤)]. والأدلة في هذا

---

(١) تفسيره (٨/٨١٥)، بتصرف يسير.

(٢) الرسالة (١٨١)، بتحقيق أحمد شاكر.

(٣) أخرجه البيهقي بسنده برقم (٢٠١٣٤) (١١٥/١٠)، والدارقطني (٢٠٦/٤)، وانظر: الواضح؛ لابن عقيل (٣٢٤/٥)، وقد ذهب أبو محمد ابن حزم إلى تضعيف هذا الأثر من جهة إسناده، وذلك لتفرد عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه، وكلاهما متروكٌ، ومن طريق عبد الله بن أبي سعيد، وهو مجهولٌ، كما يقول ابن حزم في: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل؛ لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (٦)، بتحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، ط أولى، ١٣٧٩هـ، لكن ذهب أبو العباس ابن تيمية إلى ثبوت هذه الرسالة، كما في منهاج السنة النبوية له (٧١/٦)، وذهب تلميذه ابن القيم إلى تلقي أهل العلم له بالقبول، كما في إعلام الموقعين له (٨٥/١).

(٤) انظر: إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٩٧/١).

الباب كثيرة جداً تدل على أن الشريعة موضوعة لإلزام المكلفين بها، وأنه لا يجوز الخروج عليها، لا ببدعة ولا فسوق ولا عصيان.

ب ـ الأدلة الواردة في ذم التحزب:

وردت مفردة "حزب" وما تفرع عنها في سياق الذم في غير ما آية من كتاب الله، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا رَءَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْأَحْزَابَ قَالُوا۟ هَٰذَا مَا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ ۚ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّآ إِيمَٰنًا وَتَسْلِيمًا ﴿٢٢﴾ ﴾ [الأحزاب: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَٱلْأَحْزَابُ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۖ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍۭ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ ۖ وَجَٰدَلُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ ۖ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ﴿٥﴾ ﴾ [غافر: ٥]، وقوله تعالى: ﴿ جُندٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّنَ ٱلْأَحْزَابِ ﴿١١﴾ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو ٱلْأَوْتَادِ ﴿١٢﴾ ﴾ [ص: ١١، ١٢].

ويرى هؤلاء أن التحزب بصيغة الجمع مظهر من مظاهر التعددية في مجتمع ما، ومن ثم يصدق على مبدأ التعددية وصف الذم شرعاً وقرآناً [(١)].

ج ـ الأدلة الواردة في الأمر بالاجتماع والائتلاف:

وردت أدلة كثيرة في القرآن والسنة تنهى عن التفرق والنزاع وتدعو إلى الاتفاق والائتلاف، ومدلول هذه النصوص النهي عن التعدد الفكري، لأن التعدد نقيض التوحد، وهو عين ما نهينا عنه [(٢)].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾ ﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٤٦﴾ ﴾ [الأنفال: ٤٦].

(١) انظر: التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي الحديث؛ ديندار شفيق الدوسكي (١٠٨).

(٢) المرجع السابق (١١١).

د ـ الأدلة الواردة في معاقبة أصحاب الآراء غير المشروعة:

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

فالآية تأمر بالاحتساب على مرتكبي المنكر، ومن المنكر الدعوة إلى البدع والمحدثات والآراء الضالة، ومن ثم ذهب جمع من السلف إلى هجر الداعية إلى بدعة، فهذا نوع عقوبة وتعزير لهؤلاء. ويحصل الاحتساب على المخالفين بإيقاع التعزير المناسب عليهم، إما بالتوبيخ أو بالهجر أو بالتشهير أو بالنفي أو بالحبس أو بالجلد أو بالقتل تعزيراً، وهذا إذا كانوا يعلنون بآرائهم ويدعون إليها، أما إذا استتروا بها فإنهم لا يعاقبون، ويرى هؤلاء أن هذا من باب الاحتساب على المخطئين، ومن إنكار المنكر[(١)].

كما أن التعددية الفكرية على ما هي عليه في أوروبا الحديثة جزء من منظومة فكرية متكاملة، لا يصح اقتطاعها عن منبتها، واستزراعها في البلاد الإسلامية لاختلاف المبادئ والظروف[(٢)].

الاتجاه الثاني: توسيع نطاق التعددية الفكرية:

ذهب جمع من المتأخرين والمعاصرين إلى أن الإسلام يقبل التعدد الفكري والسياسي[(٣)]. ومما احتج به هؤلاء ما يأتي:

أ ـ الأدلة الواردة في حتمية التنوع البشري:

تؤكد الآيات القرآنية أن الواحدية هي لله وحده، ومفهوم التوحيد في الإسلام يعني أن الله هو الأحد الصمد، وأما ما سوى الله فقائم على الازدواج والتعدد، سنة من سنن الله في

---

(١) انظر مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٢٠٥/٢٨)، التعبير عن الرأي ضوابطه ومجالاته؛ د. خالد الشمراني (٢١٨، ٢١٩).

(٢) التعددية السياسية في الدولة الإسلامية؛ د. صلاح الصاوي (٢٧).

(٣) من فقه الدولة في الإسلام؛ د. يوسف القرضاوي (١٥٧)، دار الشروق، القاهرة، الحريات العامة في الإسلام، راشد الغنوشي (١٨٦)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، ١٩٩٣م.

الكون، قالوا: والآيات القرآنية تؤكد هذا المعنى، قال تعالى: ﴿ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَزْوَٰجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ [يس: ٣٦]. ويستكمل هؤلاء استدلالهم بإيراد الأدلة على طبيعة التنوع والاختلاف التي اتسمت بها البشرية منذ الأزل، مما كان لله فيه مقاصد سامية، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾ ﴾ [الحجرات: ١٣]. وعليه فإن التعددية الفكرية حتم لازم لكل اجتماع بشري، ويبقى واجب التعامل الرشيد معه [١].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال بأن البحث هنا ليس عن الأمر الكوني، وإنما بحثُنا في الأمر الشرعي، وليس كل واقع كوناً جائز شرعاً، فإن وقوع المعاصي والكفر مثلاً حتم لازم، ولا يعني هذا قبولها والرضا بها.

ب ـ المصالح الراجحة من شرعنة التعددية:

إن السماح بالتعددية يساعد على الحد من طغيان السلطة والاستئثار بالقرار وبمقدرات الدولة والمجتمع، وهي وإن كانت مهمة في العصور الماضية فهي ضرورة في هذا العصر، لأنها تمثل صمام أمان من استبداد فرد أو فئة معينة بالقرار، كما دلت على ذلك قراءة التاريخ [٢]، ووجود فئات تتعقب الأخطاء والتجاوزات العامة هو من حقوق الله على كل قادر، والتقاعس عنه تفريط في جنب الله [٣].

ويمكن أن يناقش بأن هذه مصلحة مقابَلة بمفاسد يمكن أن تقع فيما لو جرى السماح بالتعددية الفكرية لكل أحد، كحدوث الاضطراب والفوضى الفكرية، واختلاط الحق بالباطل بالنسبة لعامة الناس ودهماء المجتمع.

---

(١) الإسلام والتعددية؛ د. محمد عمارة (٧)، التعددية في مجتمع إسلامي؛ جمال البنا (٦)، دار الفكر الإسلامي، القاهرة.

(٢) من فقه الدولة؛ د. يوسف القرضاوي (١٤٧).

(٣) حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية؛ د. أحمد جلال الدين (٣٥٤)، دار الوفاء، القاهرة، ط أولى، ١٩٨٧م.

المطلب الثاني: الموازنة والترجيح:

بعد هذا العرض لاتجاهات المعاصرين في موضوع التعددية الفكرية يمكن أن نقول: إن الموقف الشرعي من قضية التعددية الفكرية له محددان مآلهما إلى وصفي: العلم والقدرة، فمحدِّد العلم يشير إلى مركزية الشريعة التي هي الحق المطلق، وما سواها فمحكوم لا حاكم، وهذا جارٍ فيما بين العبد وربه.

وأما فيما يخص ذوي الولاية العامة فإنه يلزمهم القيام بأحكام الشريعة، وأخذ الناس بالواجبات العامة التي جاءت بها، دون تفاصيل الأحكام الفردية التي هي سرٌّ بين العبد وربه، كما ستأتي الإشارة إليه لاحقاً.

وأما محدِّد القدرة فيشير إلى مراعاة قواعد الاستصلاح في معالجة التباينات الفكرية في الأمة، والأخذ بما يسمى اليوم: " فقه الممكن "، وفيما يأتي تفصيل هذين المحددين:

المحدَّد الأول: مركزية الحق:

فالشريعة ومرجعيتها ومصادرها لها سمو على جميع المرجعيات النسبية الأخرى، ومن ثم فلا يسوغ عند القول بالتعددية - أي تعددية كانت - الإخلال بمركزية هذه المرجعية، أو الحيلولة دون نفاذها، بحيث يسمح بإحداث مظاهر المخالفة لها، سواء كانت المخالفة كفراً أو بدعة أو عملاً محرماً أو اجتهاداً شاذاً. كما لا يسوغ القول بنسبية الحق وإضافيته، فالحق واحد عند الله تعالى وإن خفي على بعض المكلفين في بعض الأوقات. كما أنه بقدر القرب من هذه المرجعية يكون القرب من الحق المطلوب الالتزام به، والانصراف عنها انصراف عن الحق، قال تعالى: ﴿ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ۖ فَأَنَّىٰ تُصْرَفُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾[يونس: ٣٢]. وعن عمرو بن العاص رضي الله عنه أنه سمع النبي ﷺ يقول: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد) [(١)].

أي: أن الحاكم قد يصيب الحق في نفسه الذي هو حق عند الله، وقد لا يصيبه، فهذا دليل على أن الحق واحد في نفسه لا يتعدد، وأن بعض المجتهدين يوافقه فيكون

(١) أخرجه البخاري برقم (٧٣٥٢)، ومسلم برقم (١٧١٦).

مصيباً، وله على صوابه أجران، وبعضهم يخالفه ويسمى مخطئاً، واستحقاقه الأجر لا يستلزم كونه مصيباً، واسم الخطأ لا يستلزم كونه آثماً، ما دام قد بذل الجهد المطلوب في درْك الحق [(١)].

وقد اختلف علماء الأصول في مسألة المجتهد هل هو مصيب مطلقاً، أو أنه يخطئ ويصيب، ويمكن تقسيم مسائل التصويب هذه إلى أربعة أقسام:

أ - الخلاف في الأصول.

ب - الخلاف في الفروع المعلومة بالضرورة من دين الإسلام.

ج - الخلاف في الفروع المجمع عليها.

د - الخلاف في الفروع المختلف فيها.

فأما مسائل أصول الدين فإن الحق فيها واحد بلا ريب، وما نقل عن بعض الأدباء والجدليين[(٢)] من أن كل مجتهد في الأصول مصيب زلة ظاهرة، فإن القرآن والسنة طافحان بتضليل المخالفين في أصول الدين، سواء كان الخلاف في أصل الدين كمن ينتسب إلى اليهودية والنصرانية، أو كان ينتسب إلى الإسلام لكن يخالف في مشروعية الصلاة والصوم والحج، أو في تحريم الزنا والربا وشرب الخمر، فهذا كله ضلال مبين باتفاق علماء الملة الإسلامية قديماً وحديثاً [(٣)].

هذا في الأصول، وأما الخلاف في الفروع فإنها على ضربين: ضرب يسوغ فيه الاجتهاد، وضرب ليس كذلك، فأما ما لا يسوغ فيه الاجتهاد فعلى ضربين:

أحدهما: ما علم من دين الرسول "ضرورة كالصلوات المفروضة والزكوات الواجبة وتحريم الزنا واللواط وشرب الخمر وغير ذلك، فمن خالف في شيء من ذلك بعد العلم فهو

---

(١) إرشاد الفحول؛ للشوكاني (٣٨٦).

(٢) كأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٢٥٥هـ)، وعبيد الله بن الحسن العنبري (٢٢٣هـ).

(٣) انظر: مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (١٩/١٢٤)، وقد قيل: إن العنبري رجع عن قوله هذا، وأما الجاحظ فإنه معروف برقة المذهب، ولهذا قيل: يا ويح من كفّره الجاحظ، البداية والنهاية؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (١١/١٩)، مكتبة المعارف، بيروت.

كافر، لأن ذلك معلوم من دين الله تعالى ضرورة، فمن خالف فيه فقد كذب الله تعالى ورسوله" في خبرهما، فحكم بكفره.

والثاني: ما لم يعلم من دين الرسول "ضرورة كالأحكام التي تثبت بإجماع الصحابة وفقهاء الأعصار، ولكنها لم تعلم من دين الرسول" ضرورة، فالحق من ذلك في واحد، وهو ما انعقد إجماع الناس عليه، فمن خالف في شيء من ذلك بعد العلم به فهو فاسق.

وأما ما يسوغ فيه الاجتهاد، وهو المسائل التي اختلف فيها فقهاء الأمصار على قولين وأكثر، فقد اختلف فيه الأصوليون فمنهم من قال: الحق من ذلك كله في واحد، وما عداه باطل، إلا أن الإثم موضوع عن المخطئ فيه. والثاني: أن كل مجتهد مصيب للحق، والعدل في هذا أن الحق واحد، وأن المصيب واحد، وإن دقّت مسالك الصواب، ولكن لكل مجتهد أجره، فإن أصاب فله أجرا الاجتهاد والإصابة، وإن أخطأ فله أجر الاجتهاد فقط، خلافاً لمن قال من الظاهرية بأن الحق واحد من أصابه فله أجر، ومن أخطأه فهو مخطئ مبتدع ضال آثم، وهذا منقول أيضاً عن بشر المريسي وغيره [(١)].

وجدير بالذكر هنا أن المقصود بالشريعة التي لها سمو على غيرها: الأحكام المنزلة من عند الله تعالى، وأما اجتهادات العلماء، وتأويلات النظّار، وممارسات الفقهاء، وتطبيقات الناس ومشاريعهم، فإنها مقاربات للحق، تصيبه تارة وتخطئه تارة، وليست حاكماً على غيرها لما ذكر من أنها عرضة للخطأ، ومن ثم قال الأئمة كالشافعي وغيره: لا حجة في قول أحد دون رسول الله ﷺ [(٢)].

---

(١) كشف الأسرار؛ للبزدوي (١٦/٤)، شرح تنقيح الفصول؛ للقرافي (٤٣٨)، مختصر ابن الحاجب والعضد عليه (٢٩٣/٢، ١٩٤)، الرسالة؛ للشافعي (٤٩٦، ٤٨٩)، اللمع للشيرازي (٧٣)، البرهان للجويني (١٣١٩/٢)، الإحكام للآمدي (١٨٣/٤)، المستصفى للغزالي (٣٥٧/٢، ٣٦٣)، التمهيد؛ للإسنوي (١٦٣)، نهاية السول للإسنوي (٢٤٦/٣)، جمع الجوامع؛ للسبكي (٣٨٩/٢)، المسودة؛ لآل تيمية (٤٩٨)، شرح الكوكب المنير؛ للفتوحي (٤٩٠/٤)، مختصر البعلي (١٦٥)، مختصر الطوفي (١٧٦)، الروضة؛ لابن قدامة (٣٦٠، ٣٦٣)، مجموع الفتاوى؛ لابن تيمية (٢٠/١٩، ٢٠٤/١٩).

(٢) المحلى؛ لابن حزم (٤٧٧/١)، إعلام الموقعين؛ لابن القيم (١٩٧/١).

الثاني: فقه الممكن:

كما أن الحق واحد في ذاته، فإن سبيل التعامل مع المخالف للحق يتفاوت بحسب الظروف والأحوال، والنظر في هذا إلى قواعد السياسة الشرعية، وفقه المآلات، والمصالح المعتبرة، والشريعة كما جاءت بتقرير الحق والمصالح المترتبة عليه، وتوضيح حدود الباطل والمفاسد المترتبة عليه، راعت عجز المكلفين عن استئصال جميع المفاسد، وذلك لأن طبيعة الحياة الدنيا لا تكاد تنفك فيها المصالح عن المفاسد، ولهذا يراعى تقليل المفاسد قدر الإمكان وتحصيل المصالح قدر الإمكان، وإلا فإن لله تعالى حكمةً عالية في اختبار الخلق بحدوث الفساد.

ويختلف الموقف الشرعي من تعددية المناهج الفكرية بحسب العلم والقدرة، ويتفاوت بتفاوت أوضاع الناس وعصورهم وبلدانهم، ومع التأكيد على وحدة الحق ورسوخه، وتهافت الباطل وزهوقه أبداً، إلا أن الموقف من الواقع تشوبه النسبية والإضافية، فإن واقع الناس تختلط فيه صور الحق بالباطل، وتلتبس فيه مواقف الناس وأفعالهم وتصرفاتهم، فربما جرى الحق على لسان هذا وصُرف عن هذا والعكس، وربما كان التفاوت في البرامج والمشاريع لا في أصل التمسك بالحق، ولهذا فإن من مكّنه الله من الأمر، وانعقدت له الولاية العامة في الدولة وجب عليه السعي في الدعوة إلى الحق بالسبل المناسبة، وتذليل مسالك الحق، وتضييق مسارب الفساد العام والخاص، بتمكين الوازع القرآني والوازع السلطاني في الأمة، على أن الوازع السلطاني أخص بالمظهر العام، في حين أن الوازع القرآني أقرب إلى حياة الأفراد وقلوبهم، وإن كان لهذا وهذا دخل في المجالين، ولتوضيح الموقف السلطاني من التعددية الفكرية لا بد من التفريق بين المظهر العام في الدولة والحياة الخاصة للأفراد، فهاهنا إذن مجالان:

المجال الأول: المظهر العام في الدولة:

يجب أن يكون للشريعة الإسلامية السيادة في المظهر العام في الدولة، بحيث تقوم الشريعة وأحكامها الكبرى مقام ما يسمى في القانون الدولي الخاص بـ "النظام العام"، ويقصد به الأحكام القانونية الملزمة النافذة في الدولة، وهذه لا يجوز الاتفاق ولا التواطؤ على مخالفتها، ويجب أن يتضمن دستور الدولة التنصيص على مرجعية الشريعة، وسموها على سائر القوانين والأنظمة السابق منها واللاحق، ومن ثم يلزم منع المجاهرة بمخالفة الأحكام الشرعية في الميادين والمرافق العامة، فلا يرفع شعار يخالف الإسلام كالصلبان والرموز الوثنية، ولا يسمح

بتنظيم المحافل العامة المتضمنة لما هو مخالف للأخلاق والآداب الإسلامية كالتعري والسفور.

ولهذا كانت الولاية العامة في الشريعة منوطة بالمصلحة، وأعظم المصالح التي تجب رعايتها وصيانتها: الدين(١)، فهو أول المصالح الكلية التي جاءت الشريعة بالمحافظة عليها، وقامت الولايات الشرعية والمدنية في الإسلام لحمايتها، بالإضافة إلى حماية النفس والعقل والعرض والمال(٢)، وقد تنبه علماء الأصول(٣) إلى الإشارة القرآنية اللطيفة إلى هذه الضروريات في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ١٢﴾ [الممتحنة: ١٢]، إذ لا خصوصية للنساء المؤمنات، ولهذا كان النبي ﷺ يأخذ البيعة على الرجال بمثل ما نزل في المؤمنات(٤).

ورعاية الدين في الشريعة من أهم الواجبات المنوطة بالولاية العامة، بخلاف ما عليه الحال في السياسة الوضعية، التي تقرر أن حماية الدولة لشعائر الدين لا تعدو أن تكون وظيفة رمزية، يقوم بها الساسة لاستدعاء الذاكرة التاريخية للجماعة، والتنويه بقيم الحكمة والشجاعة والتقوى والمجد في ماضي الأمة وتراثها(٥)، فالغاية من إقامة الشعائر الدينية بحسب ما يقرره رجال القانون الدعاية السياسية لا غير. في حين أن رعاية الدين في الدولة الإسلامية هي وظيفة حقيقية معرقة في الأصالة(٦)، يجب أن يكون لها خطط ومؤسسات مرموقة في الدولة(٧)، وليست إجراء شكلياً يقصد به مجرد التمظهر بالتقوى، فهذا تلاعب بالدين لو

---

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام؛ عز بن عبد السلام السلمي الشافعي (٧٥/١)، تحقيق: د. نزيه حماد و د. عثمان ضميرية، دار القلم، دمشق، ط أولى، ١٤٢١هـ.

(٢) أشار أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) إلى أن هذه الكليات الخمس مراعاة في جميع الملل، المستصفى (٤١٧/١).

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية؛ الطاهر بن عاشور (٢٢٠).

(٤) كما رواه البخاري برقم (١٨) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه.

(٥) الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها؛ د. أماني صالح (٢٣٥/١)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط أولى، ١٤٢٧هـ.

(٦) الغياثي؛ الجويني (٢٢).

(٧) كمؤسسة شؤون المساجد والأوقاف والحج ومؤسسة الفتيا ومؤسسة القضاء ومؤسسة الجهاد ومؤسسة الحسبة، انظر: المقدمة؛ لابن خلدون (١٩٥)، الأحكام السلطانية؛ للماوردي (٣٨).

حصل، وتضطلع الولاية الإسلامية بإقامة شعائر الدين، وتنفيذ حدوده، وإحياء السنن، وتحقيق مقاصد الملة بإحكام شرائعها [1]، ولهذا كانت الصلاة ومثلها الأذان والزكاة حدوداً فاصلة في استقامة الولاية وشرعية الحكم في أي دولة، فعن عوف بن مالك عن رسول الله قال: (خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، ويصلون عليكم وتصلون عليهم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم)، قيل: يا رسول الله أفلا ننابذهم بالسيف ؟، فقال: (لا؛ ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولاتكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يداً من طاعة)[2].

وعليه فإن الولاية المسلمة مخاطبة بحمل الناس على الالتزام بالمظهر الإسلامي للدولة، ومنع المظاهر المخالفة للدين من الظهور في المشاهد الرسمية سواء تعلقت بالشعائر التعبدية أو بالعادات والمعاملات، وهذا بالطبع يتعلق بالأحكام القطعية أو ما تظاهرت عليه أدلة الشريعة وضعف فيه مأخذ الخلاف، بحيث يعد الخلاف فيه شذوذاً عن الجماعة، وأما مسائل الاجتهاد التي اختلفت فيها المذاهب الفقهية فالخطب فيها أيسر، فما زالت الأمصار الإسلامية تستوعب الخلاف في صيغ الأذان، والقنوت في الفجر، وغيرها من مسائل الاجتهاد والخلاف في الشعائر الظاهرة.

المجال الثاني: الحياة الخاصة للأفراد:

الأصل ترك الناس وعدم التعرض لهم في حياتهم الخاصة، والإعراض عن التجسس عليهم في مساكنهم وخلواتهم، ولا يجوز الحجر على أحد منهم في شيء من ذلك إلا أن يثبت قيامه بالإضرار بغيره، أو تهديده لإحدى المصالح الكلية المشار إليها آنفاً، فحينئذ يمنع للضرر المتعدي، فإن أصر على خطئه فيمكن تعزيره بما يناسب حاله، على أن يبدأ بالأخف من العقوبات، لأن الغرض منع الاستطالة على الدين، والحجر على مبتغي التغرير بانتهاك الحرمات، لا التعزير على مجرد المعصية، فإن العقاب في الشريعة معلول المصلحة، وعليه فالعقوبة غير الحدية منوطة بتحقيق المصلحة ودرء المفسدة، فإذا تحقق هذا المناط في حالٍ شُرِعت العقوبة، وإلا فلا.

---

(١) الخراج؛ أبو يوسف (٥).

(٢) أخرجه مسلم برقم (٤٩١٠).

قال ابن تيمية: "التعزير يكون لمن ظهر منه ترك الواجبات وفعل المحرمات، كتارك الصلاة والزكاة والتظاهر بالمظالم والفواحش والداعي إلى البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة التي ظهر أنها بدع". ثم يؤصل الشيخ لهذا المعنى بالقول المأثور عن بعض السلف والأئمة: "أن الدعاة إلى البدع لا تقبل شهادتهم، ولا يصلى خلفهم، ولا يؤخذ عنهم العلم، ولا يناكحون"، وأن هذه عقوبة لهم حتى ينتهوا، ويذكر أن السلف يفرقون بين الداعية وغير الداعية، لأن الداعية "أظهر المنكرات فاستحق العقوبة بخلاف الكاتم، فإنه ليس شراً من المنافقين الذين كان النبي يقبل علانيتهم ويكل سرائرهم إلى الله، مع علمه بحال كثير منهم. ولهذا جاء في الحديث: "أن المعصية إذا خفيت لم تضر إلا صاحبها، ولكن إذا أعلنت فلم تنكر ضرت العامة"[(١)]...، فالمنكرات الظاهرة يجب إنكارها؛ بخلاف الباطنة فإن عقوبتها على صاحبها خاصة "اهـ.

لكن ابن تيمية يعود فيستدرك بأن العقوبة ليست واحدة، وإنما هي درجات متفاوتة، وأنه ليس كل أحد يعاقب بكل عقوبة، فعلى سبيل المثال: يتحدث عن عقوبة الهجر فيقول: "هذا الهجر يختلف باختلاف الهاجرين في قوتهم وضعفهم وقلتهم وكثرتهم، فإن المقصود به زجر المهجور وتأديبه ورجوع العامة عن مثل حاله، فإن كانت المصلحة في ذلك راجحة بحيث يفضي هجره إلى ضعف الشر وخفيته كان مشروعاً، وإن كان لا المهجور ولا غيره يرتدع بذلك بل يزيد الشر، والهاجر ضعيف، بحيث يكون مفسدة ذلك راجحة على مصلحته لم يشرع الهجر؛ بل يكون التأليف لبعض الناس أنفع من الهجر. والهجر لبعض الناس أنفع من التأليف؛ ولهذا كان النبي "يتألف قوماً ويهجر آخرين، كما أن الثلاثة الذين خلفوا كانوا خيراً من أكثر المؤلفة قلوبهم، لما كان أولئك كانوا سادة مطاعين في عشائرهم، فكانت

---

(١) اللفظ المشهور للحديث ما رواه إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم قال: قام أبو بكر الصديق رضي الله عنه فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: يا أيها الناس؛ إنكم تقرءون هذه الآية: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ ﴾ [المائدة (١٠٥)]، وإنا سمعنا رسول الله ﷺ يقول: (إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه، أوشك أن يعمهم الله بعقابه)، أخرجه أحمد (١) مستفتحاً به مسنده، وأبو داود (٤٣٣٨)، والترمذي (٢١٦٨، ٣٠٥٧)، وابن ماجه (٤٠٠٥)، والضياء في المختارة (٥٤)، والطحاوي في مشكل الآثار (٦٣/٢)، وابن حبان (٣٠٤)، وأبو يعلى (٢١/١)، ورجح الدارقطني في العلل (٢٥٠/١، ٢٥١)، وأبو زرعة كما نقله ابن أبي حاتم في العلل (١٧٨٨) صحته مرفوعاً.

المصلحة الدينية في تأليف قلوبهم، وهؤلاء كانوا مؤمنين، والمؤمنون سواهم كثير، فكان في هجرهم عز الدين وتطهيرهم من ذنوبهم، وهذا كما أن المشروع في العدو القتال تارة، والمهادنة تارة، وأخذ الجزية تارة، كل ذلك بحسب الأحوال والمصالح. وجواب الأئمة كأحمد وغيره في هذا الباب مبني على هذا الأصل، ولهذا كان يفرق بين الأماكن التي كثرت فيها البدع كما كثر القدر في البصرة والتنجيم بخراسان والتشيع بالكوفة؛ وبين ما ليس كذلك، ويفرق بين الأئمة المطاعين وغيرهم، وإذا عرف مقصود الشريعة سلك في حصوله أوصل الطرق إليه" [(١)] اهـ.

وخلاصة القول أنه لا يمكن إطلاق القول بأن الشريعة جاءت بتشريع التعددية الفكرية ولا بمنعها، وإنما الواجب التفصيل، فيقال: إنها جاءت بالحق الذي لا مرية فيه، وألزمت الناس بالأخذ به فيما بينهم وبين الله تعالى، وأما من حيث الولاية الشرعية وما يلزمها من أخذ الناس بالحق فالمتعين التفصيل، ففي المظهر العام في الدولة تكون السيادة للشريعة، ولا يجوز إظهار مخالفتها، ولا الاستعلان بشعار يخالف أصولها، فلا يجوز في الدولة المسلمة إنشاء الأحزاب القائمة على مبدأ يخالف الشريعة كالأحزاب الماركسية والإلحادية، كما لا يجوز الاستعلان بترك الصلاة أو الفطر في رمضان، أو المجاهرة بالتبرج والسفور وتنظيم الاحتفالات الماجنة، وأما فيما يتعلق بحياة الأفراد في خاصة أنفسهم فالأصل ترك الناس وما يدينون به، ما لم يثبت قيام الشخص بالإضرار بغيره، أو تهديده لإحدى المصالح الكلية، فحينئذ يجب الأخذ على يده للضرر المتعدي، والله تعالى أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوي؛ لابن تيمية (٢٨/٢٠٦).

المبحث الرابع:
المبادئ الحاكمة للتعامل مع التعددية الفكرية

ثمة عدد من الأسس التي جاءت بها الشريعة، أو اقتضتها مصلحة الاجتماع، وثبتت بالتجربة، ومن المهم عند البحث في ملف التعددية استذكارها والتنويه بها، وقد أوردتها تباعاً دون ترتيب موضوعي محدد، وهي كما يأتي.

١- مبدأ: اجتماع الخلق على الحق:

وضعُ الشريعة في الأصل لبيان الحق، واستصلاح الخلق، وقطع دابر النزاع[1]، كما قال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْاْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴿١٨٧﴾ ﴾ [آل عمران: ١٨٧]، وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ ﴾ [النساء: ٥٩]، وقد سمَّى الله تخالف الآراء، والتنازع المفضي إلى التشاجر معصيةً وفشلاً، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥٓ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَٰزَعْتُمْ فِي ٱلْأَمْرِ وَعَصَيْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَآ أَرَىٰكُم مَّا تُحِبُّونَ ﴾[آل عمران: ١٥٢]، وقال تعالى: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ

(١) انظر: فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم (٦/٢).

رِيحُكُمۡۖ وَٱصۡبِرُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٤٦﴾ ﴾ [الأنفال: ٤٦]، وذلك أنَّ هذا الاضطراب مفضٍ إلى التباس الحق، واستفسادِ الخلق.

وفي هذه الآيات الكريمة وأمثالها تقريرُ "أصل عظيم في المعقول والمشروع"[(١)]، وهو أن مراد الله من الأمة لا يتحقق إلا بالتوافق على الحق، والتواضع عليه، واطِّراحِ التشاكُس والتعاسُر فيه، ونبذ الاختلاف عليه، "فإذا ائتلفت القلوب على الأمر؛ استَتَبَّ وجودُه، واستمرَّ مَرِيرُه، وإذا تخَلخَلَ القلبُ؛ قصُرَ عن النظر، وضعفت الحواس عن القبول، والائتلافُ طمأنينةٌ للنفس، وقوةٌ للقلب، والاختلافُ إضعافٌ له، فتضعف الحواس، فتقعد عن المطلوب، فيفوت الغرض، وذلك قوله: ﴿ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡ ﴾، وكنى بالريح عن اطراد الأمر ومضائه، بحكم استمرار القوة فيه، والعزيمة عليه، وأتبع ذلك بالأمر بالصبر، الذي يبلغ العبد به إلى كل أمرٍ متعذرٍ، بوعده الصادق في أنه ﴿ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ [الأنفال: ٤٦]"[(٢)].

والظن أن العلامة الطاهر ابن عاشور كان قد أسنَدَ على هذا المبحث وأمثالِه ـ وإن لم يذكره ـ، حين ذهب إلى أن من مقاصد هذه الشريعة أن تكون "نافذةً في الأمة"، معلِّلاً بأنَّه "لا تحصل المنفعة المقصودة منها إلا بنفوذها، فطاعةُ الأمةِ الشريعةَ غرضٌ عظيم"[(٣)].

ويدل على هذا الأصل قوله ﷺ لمعاذٍ وأبي موسى رضي الله عنهما حين بعثهما إلى اليمن: (يسرا ولا تعسرا، وبشرا ولا تنفرا، وتطاوعا ولا تختلفا)[(٤)]، وهذا الخطاب متوجِّهٌ إلى ذوي الولايات العامة، من إمارةٍ، وحسبة، وقضاءٍ، وإفتاء.

وهذا إنما يظهر بجلاء في مسائل السياسة الشرعية، مما يتصدى فيه الفقهاء للنظر في أمرٍ عام، سواءٌ كان عموماً مطلقاً، مما يتعلق بعموم الأمة في كل أرض، أو كان عموماً نسبياً، بأن كان يتعلق بإقليمٍ معين، أو بلدٍ معين، فيتعين على الناظر في أحكام هذا الباب

(١) أحكام القرآن؛ لابن العربي (٤١٨/٢).

(٢) أحكام القرآن؛ لابن العربي (٤١٩/٢).

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية (٣٥٠/٣)، بتحقيق الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة.

(٤) أخرجه البخاري برقم (٢٨٧٣) (١١٠٤/٣)، وانظر في ذم التنازع في الدين ما حرره ابن القيم ـ رحمه الله ـ في إعلام الموقعين (٢٥٩/١).

أن يراعي اجتماع الكلمة، ووحدة الصف، ونبذ النزاع والشقاق، ونفي الشاذِّ من المذاهب، أو تقليلها بقدر الإمكان، يقول القاضي أبو يعلى في الأحكام السلطانية: "وإذا تنازع أهل المذاهب المختلفة فيما يسوغ فيه الاجتهاد، لم يَعترض عليهم فيه، إلا أن يحدث بينهم تنافرٌ فيُكفُّوا عنه"، قال: "وإن حدث منازعٌ ارتكب ما لا يسوغ في الاجتهاد؛ كُفَّ عنه، ومُنِع منه، فإن أقام عليه، وتظاهرَ باستغواء من يدعو إليه، لزم السلطان أن يحسمه بزواجر السلطنة، ليبين ظهور بدعته، ويوضح بدلائل الشرع فساد مقالته، فإن لكل بدعةٍ مستمعاً، ولكل مستغوٍ متبعاً "[1]اهـ.

والمعني بهذا أصالةً القائمون على المؤسسات الشرعية، وقادة الرأي من الفقهاء والدعاة والمربين، فلا يذهب فقيهٌ أو مؤسسةٌ شرعية إلى الاستمساك بجزئيٍّ يفضي إلى الشقاق والاحتراب بين الأمة، ما وجَدَ إلى الاجتماع المشروع سبيلاً، لما تقرَّر عقلاً وفقهاً أن الفرع يبطل إذا ما عادَ على أصله بالإبطال.

وقد جرى المحدَثون من شراح القوانين الوضعية على تأكيد مفهوم سيادة الدولة، ومعنى هذا أنه لا توجد عندهم سلطة عليا فوق سلطة الدولة، تلزمها بأحكام وحدود لا تتجاوزها، وهذا مناقض للأصل المتقدم وهو أن الشريعة موضوعة للهيمنة، وأنها حاكمة لا محكوم عليها[2]، صحيح أن لرئيس الدولة الإسلامية ولاية عامة على رعيته، وأن له حق السمع والطاعة في المعروف، ومع هذا فعند التنازع في شيء من الأمر تكون السيادة للشريعة الإسلامية بمصادرها العالية، كما قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩ ﴾ [النساء: ٥٩].

(١) (٢٣٦).

(٢) منافذ التجديد في الموسوعة العصرية للفقه الجنائي الإسلامي؛ د. توفيق الشاوي (٥٣)، الدار السعودية، جدة، ط أولى، ١٤٢٣هـ.

٢- مبدأ: الاحتساب على الأفكار الضالة:

الحسبة مبدأ إيماني جاءت بتقريره نصوص القرآن والسنة النبوية، قال تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقال تعالى: ﴿ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ﴾ [الأحزاب: ٣٥]، وموضوع الحسبة يدخل تحته الأمر بكل ما جاءت الشريعة بتحسينه وتحبيذه، والنهي عن كل ما جاءت بتقبيحه وذمه، هذا من جهة الموضوع، وأما من جهة الأشخاص فيدخل تحت هذا المبدأ كل إنسان على وجه الأرض، فهو آمرٌ ومأمور، كما يقرره أبو العباس ابن تيمية، إذ لا بد لكل أحد من أمر ونهي، ولا بد أن يأمر وينهى، حتى لو أنه وحده، لكان يأمر نفسه وينهاها إما بالمعروف وإما بالمنكر(١)، ويجعل ابن تيمية هذا الأمر من لوازم وجود بني آدم، فإنه ساعٍ في الأرض قولاً وعملاً، فإما خيراً وإما شراً(٢).

وقد كان من أسباب النقص فالانهيار في الأمم السالفة القعود عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعناه العام.

بيد أن على أصحاب الولاية والسلطة من الأمر والنهي ما ليس على غيرهم، فإن "جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي"(٣)، ومن بسط الله يده بالولاية ألزمه بالقيام بحق الإمامة وهي الصلاح والاستصلاح، وقد بعث الرسل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

إلا أن هذا الحكم مفروض على الكفاية، ومقيد بالمُكنة والقدرة، ويصير فرض عين على القادر إذا لم يقم به غيره "، على ما قرره ابن تيمية في الموضع المشار إليه، كما جاء في حديث أبي سعيد الخدري ﷺ: "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"(٤).

---

(١) مجموع الفتاوي (١٦٨/٢٨).

(٢) نفسه (١٦٩/٢٨).

(٣) نفسه (٦٥/٢٨).

(٤) أخرجه مسلم برقم (١٨٦).

قلت: والقدرة هنا تشمل القدرة الشرعية والقدرة الطبيعية، فالقدرة الطبيعية بأن يكون المحتسب قادراً على الإنكار حساً، وذلك يتحقق باكتمال قواه الحسية والمعنوية.

كما تشمل القدرة الشرعية وأعني بها أن يمكن إيقاع الاحتساب على الوجه الشرعي الذي يمنع المنكر أو يقلله دون أن يترتب عليه مثله أو شرٌّ منه، فإنه "إذا كان إنكار المنكر يستلزم ما هو أنكر منه وأبغض إلى الله ورسوله فإنه لا يسوغ إنكاره وإن كان الله يبغضه ويمقت أهله"(١).

إن البلدان التي تتحقق فيها تعددية فكرية هي بيئة مناسبة - غالباً - لفتح باب الاحتساب على الظالمين والفاسدين والمنحرفين، لأن القبول بالتعدد الفكري قبول بالنقد الرشيد للأخطاء، في حين تغيب شعيرة الاحتساب على الظالم في بعض البلدان التي لا تسمح بهذا النوع من الحريات(٢)، وقد جاء في الحديث: " إذا رأيت أمتي تهاب أن تقول للظالم: يا ظالم، فقد تُوُدِّعَ منهم" (٣).

٣ـ مبدأ: ليس كل من خالف في شيء يعاقب به في الدنيا:

قد يظن البعض أن كل من وقع في خطأ، أو خالف في أصل، أنه يستحق العقوبة في الدنيا، أو أنه يلزم من له الأمر توقيع العقوبة عليه حتى يرجع، والحق أنه ليس كل من خالف في شيء من الدين يعاقب عليه في الدنيا، ما لم يتعد ضرره وشره إلى غيره، ويظهر هذا التعدي بحيث ينهض سبباً للعقوبة الشرعية في نظر الحاكم المجتهد، وإلا فإن الأصل أن الدنيا دار تكليف وابتلاء وعمل، وأن الآخرة دار جزاء وثواب وعقاب، يقول الإمام ابن تيمية: " وهذا لأن الجزاء في الحقيقة إنما هو في الدار الآخرة، التي هي دار الثواب والعقاب، وأما الدنيا فإنما يشرع فيها من العقاب ما يدفع به الظلم والعدوان، كما قال تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٩٣﴾ ﴾ [البقرة: ١٩٣]، وقال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ﴾[الشورى: ٤٢]، وهذا لأن المقصود بإرسال الرسل،

---

(١) إعلام الموقعين؛ لابن القيم (٣/٣).

(٢) انظر: حرية الاعتقاد في ظل الإسلام؛ د. تيسير خميس العمر (٥٩٧)، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط أولى، ١٤١٩هـ.

(٣) أخرجه أحمد (٦٥٢١)، والحاكم (٧٠٣٦) وصححه ووافقه الذهبي، والبيهقي (١١٨٥٠).

وإنزال الكتب، هو إقامة القسط، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ ۚ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٥﴾﴾ [الحديد: ٢٥].

وإذا كان الأمر كذلك فعقوبة الدنيا غير مستلزمة لعقوبة الآخرة، ولا بالعكس، ولهذا أكثر السلف يأمرون بقتل الداعي إلى البدعة، الذي يضل الناس لأجل إفساده في الدين، سواء قالوا: هو كافر، أو ليس بكافر" [(١)]اهـ.

٤- مبدأ: التعددية إذا أخذت معنى المشاقة تمنع:

وحاصله أن صاحب الرأي يحفظ له حقه في التصريح برأيه، ما دام في دائرة الاختلاف السائغ والرأي الذي لا شوكة له، حتى إذا أخذ معنى التحشيد والتحزيب العسكري، وتكتيل الناس حول راية مناهضة لرأي الجماعة، فهذا هو معنى المشاقة الممنوعة.

وحينئذ ينتهض القيام بمقام الولاية والحسبة، ويكون المقدم إذ ذاك المصلحة العليا للأمة، ودرء الفتنة العامة عن جماعة المسلمين، فإن حفظ النظام العام من وظائف ولي الأمر، وما كان منوطاً بولي الأمر يمكن أن يقوم هو بتفويض المكلفين ببعضه، ويتغاضى عن بعض ذلك تخفيفاً عن الناس، وفسحاً لباب الحريات العامة، فإن الاستقصاء على الناس شر، وشر الرعاء الحطمة، وقد قرر علماء الاجتماع والعمران أن إرهاف الحد مضر بالملك، على ما قرره العلامة ابن خلدون في مقدمة تاريخه في الفصل الرابع والعشرين منه.

لكن إذا كانت التوسعة على الناس تفضي إلى الإخلال بالنظام العام فإنه يمنع سياسة، فإن الضابط فيما يلزم فيه إذن ولي الأمر: ألا تظهر فيه صورة المشاقة، وخرق أبهة الولاية، وإظهار العناد [(٢)]، والتساهل في هذا الشأن موهن للأمة كلها، فمنع شرعاً.

---

(١) مجموع الفتاوي (٤٢٦/١).

(٢) الفروق؛ للقرافي (٤٩/٤)، شرح المنهج؛ للمنجور (١٥٣/٢).

٥- مبدأ: أن التشدد في المنع يصنع حالة ممانعة:

ثبت باستقراء الواقع أن منع الفرد من ممارسة دوره الطبيعي في القول، أي قول كان، يصنع منه كائناً ناقماً، يتربص الدوائر بالمنظومة الشرعية التي ظن أنها ساهمت يوماً ما في منعه حقه المظنون (١).

وتتشكل ظاهرة الاحتقان ضد الدين بعيداً عن أعين الشرعيين، حتى إذا ما حانت ساعة الانتقام كانت الخصومة فجوراً.

ولهذا فلقد يقال: إن من الحكمة أن لا يسارع من له الأمر في فرض القيود النظامية وزواجرها العقابية، ويبقيها في حدها الأدنى، ولتكن المعالجة والمدافعة بلسان الحجة والبيان، لا السيف والسنان، والسعي في إقناع الدهماء والسواد الأعظم بعدم التعلق بتلك الأفكار، بالأسلوب العلمي المنطقي الهادئ.

على أنه لا ينكر ما للأنظمة والعقوبات من أثر في تأديب النفوس وزجرها عما يضر، كما قيل عن قوم:

ومـا انتـسبوا إلى الإسـلام إلا	لـصون دمـائهم ألا تـسالا
فيـأتون المنـاكر في نـشاط	ويـأتون الـصلاة وهـم كـسالى

٦- مبدأ: توظيف المقامات الدينية جميعاً:

اجتمعت للنبي ﷺ وظائف عديدة، قام بها لله تعالى، فكان رسولاً مبلغاً، وحاكماً في الخصومات، ومفتياً في الواقعات، ومعلماً في المساجد، ومحتسباً في الأسواق.

والعلماء في هذه الأمة هم وارثو النبي ﷺ في مقاماته العلمية، وهم القائمون في الأمة مقامه، باستثناء مقام النبوة، ومن تلك المقامات مقام الاحتساب.

وتصرف العالم بعلمه يتكيف بحسب مقتضى الحال، فقد يستعمل الحكم تارة، والفتيا أخرى، والاحتساب ثالثة، وهكذا.

---

(١) راجع ما كتبه ابن خلدون في الفصل الرابع والعشرين من مقدمته.

وفيما يتعلق بقضية التعددية الفكرية يشتغل العالم بتعليم الناس أمر دينهم، ويكشف عنهم شبَه المضلين.

فإذا ما تجاوز صاحب البدعة إلى نشر بدعته، أو إضلال الآخرين، أو التحريض على الضلال كان الواجب الاحتساب عليه بما يمنع شره وضرره، وفي هذا المعنى ورد حديث النعمان ابن بشير رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: (مثل القائم على حدود الله والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً) [(١)].

ففي هذا الحديث بيان ضرورة الاحتساب على المخالف إذا ترتب على تركه ضرر متعد، وأن هذا الترك يسمى في لسان الشرع مداهنة وإدهاناً، ففي رواية للبخاري (مثل المدهن في حدود الله) [(٢)].

وأنت إذا قارنت هذا الحديث وأمثاله مما ورد في الاحتساب على المخالفين، بسيرة النبي ﷺ مع المخالفين، وكيف كان يستعمل معهم الترغيب في الغالب، عرفت أن الاحتساب يستعمل فيما إذا تعدى ضرر المخالف إلى غيره، كما أنكر النبي ﷺ على معاذ حين صلى بقومه واستفتح بالبقرة في صلاة العشاء، فقال له النبي ﷺ: (يا معاذ أفتانٌ أنت؟!) [(٣)].

ودلالة الحديث في هذا ظاهرة، لكن يبقى النظر في الأسلوب الأصلح لمعالجة هذه المخالفة، فهذا مقام يجتهد فيه في كل مقام بحسبه، وليس كل ما يصلح مع واحد، يصلح مع كل واحد.

ثم إن قيام أحد من الناس بمقام الاحتساب لا يمنع أن يقوم غيره بالمقامات الأخر، وليس من الحكمة أن يشتغل الناس كلهم بشأن واحد، فللحسبة أهلها، وللدعوة أهلها، وللمناظرة والحجة أهلها.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٤٩٣).

(٢) أخرجه البخاري (٢٦٨٦).

(٣) أخرجه البخاري (١٠٥)، ومسلم (١٠٦٨)، واللفظ له، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه.

الخاتمة

في خاتمة هذا البحث أشير إلى أهم النتائج التي توصلت إليها، فقد دللت على أن هذه الشريعة الإسلامية الخاتمة للشرائع جاءت بتعبيد النفوس لله رب العالمين، وقد أنزلها الله لتكون مهيمنة على مناحي الحياة، ولتصبح نافذة بنفوذ أحكامها في الناس، منبسطة على تصرفاتهم، محفوظة مهابة.

وأن من انعقدت له ولاية الأمر في الدولة المسلمة مخاطب بالقيام بشأن أحكام الدين وشعائره، حافظاً لحدوده، بحيث تكون السيادة المطلقة في الدولة لأحكام الشريعة، وأن على ولي الأمر المسلم أن يبذل جهده في تمكين الحق، وتذليل مسالكه في الأمة، وأن له معاقبة من يقع في مخالفة أحكام الشريعة إذا قامت شواهد المصلحة الراجحة على ذلك.

وفي المظهر العام في الدولة تكون السيادة للشريعة، فلا يجوز إظهار مخالفتها، ولا الاستعلان بشعار يخالف أصولها، ولا يسوغ في الدولة المسلمة إنشاء الأحزاب القائمة على مبدأ يصادم الشريعة كالأحزاب الماركسية والإلحادية، كما لا يجوز الاستعلان بالذنوب الظاهرة كترك الصلاة أو الفطر في رمضان، أو المجاهرة بالتبرج والسفور وتنظيم الاحتفالات الماجنة، وأما فيما يتعلق بحياة الأفراد في خاصة أنفسهم فالأصل ترك الناس وما يدينون به، ما لم يثبت قيام الشخص بالإضرار بغيره، أو تهديده لإحدى المصالح الكلية، فحينئذ يجب الأخذ على يده للضرر المتعدي.

على أن هذا لا يمنع التعامل الرشيد مع المخالفين في شيء من قضايا الفكر، المنتحلين لبعض الآراء المخالفة لما استقر في مذاهب أهل العلم، بحيث لا يخرج بالكلية عن دين الإسلام، وأخذهم بقاعدة المحاسنة والتأليف، بشرط أن لا يسعوا في إضلال الناس، وألا تظهر منهم صورة المشاقة، والخروج عن الخضوع لمرجعية الشريعة أو التمنع عن الطاعة للولاية المسلمة.

والشريعة لا تمنع التعامل مع المخالف بإطلاق، بل للمسلم أن يستعين بمن يبلغه مقصده المشروع، بشرط اجتناب ما يفضي إلى الفتنة ولبس الحق بالباطل.

وأن المنع بإطلاق يفضي إلى مفاسد تربو على مفسدة الترك، وقد جعل الله لكل شيء قدراً.

على أنني أقر بالرجوع عن كل رأي سطرته في هذا البحث أو غيره مما يتبين لي خطؤه، وأوصي بالسعي في بذل الجهد في تأصيل هذا الحقل المهم من حقول الفكر والسياسة الشرعية، لما وقع فيه من إفراط وتفريط، والله ولي التوفيق، والحمد لله رب العالمين.

قائمة المراجع

١- أحكام القرآن؛ أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، دار الفكر، بيروت.

٢- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن؛ محمد الأمين الجكني الشنقيطي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.

٣- إعلام الموقعين عن رب العالمين؛ ابن القيم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

٤- الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين؛ عبد الله ابن محمد بن السيد البطليوسي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٥- أنوار البروق في أنواع الفروق؛ شهاب الدين القرافي، عالم الكتب، بيروت.

٦- التعبير عن الرأي ضوابطه ومجالاته في الشريعة الإسلامية؛ د. خالد الشمراني، مركز التأصيل، جدة، ط أولى، ١٤٣٠هـ.

٧- التعددية الحزبية في الفكر الإسلامي الحديث؛ دينداز شفيق الدوسكي، دار الزمان، دمشق، ط أولى، ٢٠٠٩م.

٨- الحريات العامة في الإسلام؛ راشد الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، ١٩٩٣م.

٩- حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاء والجماعات الإسلامية؛ د. بكر أبو زيد، دار ابن الجوزي، الدمام، ط أولى، ١٤١٠هـ.

١٠- دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين؛ د. عبد المجيد النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط أولى، ١٤١٣هـ.

١١- الدولة السلطانية؛ د. علي الحسني، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ط أولى، ١٤٢٦هـ.

١٢- روح الحداثة؛ طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط أولى، ٢٠٠٦م.

١٣- السنن الكبرى؛ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، مكتبة الباز، ١٤١٤هـ.

١٤- شذرات الذهب في أخبار من ذهب؛ ابن العماد الدمشقي، دار الكتب العلمية.

١٥- شرح الرضي على الكافية؛ رضي الدين الإستراباذي، جامعة قاريونس، ١٣٩٨هـ.

١٦- شرح المنهج المنتخب؛ أحمد بن علي المنجور، عالم الكتب، بيروت، ط أولى.

١٧- الشرعية بين فقه الخلافة وواقعها؛ د. أماني صالح، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط أولى، ١٤٢٧هـ.

١٨- صحيح البخاري؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، دار ابن كثير، بيروت، ط ثالثة، ١٤٠٧هـ.

١٩- صحيح مسلم؛ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث، بيروت.

٢٠- الغيث المسجم شرح لامية العجم؛ صلاح الدين الصفدي.

٢١- الفائق؛ محمود بن عمر الزمخشري، دار المعرفة، لبنان، ط ثانية.

٢٢- فتاوي ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم، جمع: عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، الرياض، ط أولى، ١٣٩٩هـ.

٢٣- قاموس بنغوين للعلاقات الدولية؛ غراهام إيفانز وآخر، مركز الخليج للأبحاث، دبي، ٢٠٠٤م.

٢٤- قواعد الأحكام في مصالح الأنام؛ عز بن عبد السلام السلمي الشافعي، تحقيق: د. نزيه حماد و د. عثمان ضميرية، دار القلم، دمشق، ط أولى، ١٤٢١هـ.

٢٥- مجموع الفتاوي؛ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، جمع: عبد الرحمن بن محمد ابن قاسم وابنه محمد، دار عالم الكتب.

٢٦- المصباح المنير؛ أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العصرية، بيروت.

٢٧- معجم المؤلفات السياسية؛ فرنسوا شاتليه وآخرون، ترجمة محمد صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط ثانية، ١٤٢٢هـ.

٢٨- مقاصد الشريعة الإسلامية؛ محمد الطاهر بن عاشور، ت: محمد الحبيب بن الخوجة.

٢٩- منافذ التجديد في الموسوعة العصرية للفقه الجنائي الإسلامي؛ د. توفيق الشاوي، الدار السعودية، جدة، ط أولى، ١٤٢٣هـ.

٣٠- الموافقات في أصول الشريعة؛ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الغرناطي المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط أولى، ١٤١١هـ.

٣١- موسوعة الفلاسفة؛ د. فيص عباس، دار الفكر العربي، بيروت، ١٩٩٦م.

٣٢- من فقه الدولة في الإسلام؛ د. يوسف القرضاوي، دار الشروق، القاهرة.

٣٣- النحو الوافي؛ عباس حسن، دار المعارف، ط خامسة عشر.

فهرس بحث مفهوم التعددية الفكرية تقسيماً وتأصيلاً على ضوء السياسة الشرعية

إسهامات المسلمين في تطور حركة نقد الكتاب المقدس في الغرب

(ابن حزم نموذجاً)

أ.د. يوسف الكلاّم

أستاذ التعليم العالي بمؤسسة دار الحديث الحسنية بالرباط
وأستاذ زائر ببعض الجامعات العربية

بحوثه :

- تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس - دراسة في التاريخ النقدي للكتاب المقدس في الغرب المسيحي (رسالة دكتوراه)
- حوار المسيح لليهود في القرآن والأناجيل دراسة مقارنة
- بعض المصادر المعتمدة عند علماء الإسلام في علم مقارنة الأديان
- أزمة الحوار بين الإسلام والغرب هل إلى خروج من سبيل؟



ملخص البحث

يحاول هذا البحث بيان الأخطاء التي ارتكبها مؤرخو حركة نقد الكتاب المقدس الغربيون **بتغييبهم المقصود لمساهمة الفكر الإسلامي**، وذلك بالوقوف مع كتابين يتميزان في نظر أصحابهما "بالموسوعية والموضوعية" وهما: "تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث" لزالمان شازار، والموسوعة المسماة: "Encyclopédia universalis"، وكيف تجاوز كل منهما مرحلة ازدهار الحضارة الإسلامية خاصة في الأندلس، وغيّبا إسهامات علمائها في نقد الكتب المقدسة، كما يروم البحث من جهة ثانية إبراز مساهمة المسلمين في تأسيس صرح علم يدّعي الغرب اليوم قصب السبق فيه، وبيان أن كتابات علماء الإسلام عموما والإمام ابن حزم على وجه الخصوص كانت إلى جانب القرآن المصدر الذي اعتمد عليه النقاد الغربيون في دراستهم لكتبهم المقدسة، وذلك من خلال رصد ملامح بعض المناهج الغربية التي اعتُمدت منذ القرن السابع عشر في نقد الكتاب المقدس، وأهمها المنهج الفيلولوجي والمنهج التاريخي.

المقدمة

يسعى هذا البحث إلى إبراز الدور الفعال الذي لعبه القرآن ومن بعده كُتب الفكر الإسلامي في إرساء دعائم حركة نقد الكتاب المقدس التي عرفها الغرب في مطلع القرن السابع عشر مع علماء بارزين أمثال باروخ سبينوزا والقس ريشار سيمون وغيرهم، ويدفعنا إلى القيام بهذا الأمر ما لاحظناه أثناء تعرضنا للكتب التي أرَّخت لهذا العلم في الغرب من تغييب شبه شامل للنقد الإسلامي للكتب المقدسة التي يؤمن بها أهل الكتاب، بل وتجاهل شبه مطلق لأثر الفكر الإسلامي في النهضة الفكرية التي عرفتها أوروبا، وما أفرزته من إصلاح شامل امتد إلى الممارسات والطقوس الكنسية نفسها.

المبحث الأول:
مآخذ عن التأريخ لحركة نقد الكتاب المقدس في بعض المؤلفات الغربية

في حدود بحثنا، لم نجد كتابا من الكتب التي وقفنا عليها وقف وقفة شافية كافية مع ما أسدته الكتب الإسلامية من خدمات معرفية كان لها بالغ الأثر في هذا المجال، اللهم إلا بعض الإشارات التي يُشار إليها هنا وهناك بشأن دور الحضارة الإسلامية، وأثرها كوسيط بين الحضارة اليونانية الإغريقية والحضارة الغربية فيما عرفته هذه الأخيرة من تقدم فكري، وحتى هذه الإشارات كانت تخضع لعمليات انتقائية، إذ غالبا ما يُشار إلى دور بعض الأعلام المسلمين: أمثال ابن رشد وابن سينا والفارابي وغيرهم، خصوصا فيما حققوه في المجال الفلسفي، بهدف إبراز أن الفضل يرجع أساسا إلى فلاسفة اليونان الذين نقلوا عنهم، وأن هؤلاء المفكرين المسلمين، اقتصروا على ترجمة علوم الحضارة اليونانية التي تُعتبر الحضارة الغربية امتدادا لها، وأن لا فضل للمسلمين على الغرب سوى فضل الترجمة، فعملهم لم يكن ابتكارا بقدر ما كان تقليدا وترجمة، وقد أشار الدكتور منير شفيق إلى حقيقة النقل الذي تعترف به الحضارة الغربية للحضارة الإسلامية[١].

(١) منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، الناشر للنشر والتوزيع والإعلان بيروت لبنان، دار البراق للنشر تونس، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/١٩٩١م، ص: ٢٨-٢٩

ويجب أن لا ننسى تلك الإشارات الإسلامية والغربية في هذا الموضوع، والتي حاولت من خلال بعض الدراسات المحتشمة، رفع الظلم وإبراز الدور الفعال الذي لعبه المسلمون في تطوير حركة نقد الكتاب المقدس، والتي حاول أصحابها تسليط الضوء على بعض العلماء المسلمين ذوي الباع الطويل في هذا العلم، أمثال القاضي عبد الجبار الهمذاني، والباقلاني، وابن حزم الظاهري الأندلسي وغيرهم، ونذكر على الخصوص الأبحاث التي قدمها الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي بنفسه أو تحت إشرافه(1)، وتلك المقدمة التي أعدها أسين بلاسيوس لكتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل للإمام ابن حزم الظاهري الأندلسي، وكتاب "مدرسة ابن حزم الأوروبية في النقدية التاريخية" الذي لم ير النور بعد للدكتور محمد عمراني حنشي.

(١) محمد عبد الله الشرقاوي، بحوث في مقارنة الأديان، دار الفكر العربي ١٤١٠هـ/٢٠٠٠م

المطلب الأول: تاريخ حركة نقد الكتاب المقدس من خلال كتاب "تاريخ نقد العهد القديم"

وحتى لا نكون مجرد مدعين سنتطرق لمؤَلفيْن أرَّخ كل منهما لحركة نقد الكتاب المقدس، واعتقدنا أنهما سيقفان على ما قدمه الفكر الإسلامي في هذا الميدان، لكن للأسف كسائر الكتب الغربية تجاهلا ذلك، والمؤَلفان هما كتاب: "تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث"(١)، والموسوعة المسماة: "Encyclopédia universalis"، ويشترك المؤلَفان المختاران في كونهما نتاج مجموعة من الباحثين، وهي صفة أصلية في الموسوعات لا نحتاج التدليل عليها، أما كتاب "تاريخ نقد العهد القديم..." الذي قام بتحريره شالمان شازار وترجمه من العبرية إلى العربية الدكتور أحمد محمد هويدي فهو "ثمار عمل مشترك سواء في خطته أو في تفاصيل أقسامه"(٢).

مع أن أصحاب كتاب "تاريخ نقد العهد القديم.." كشفوا في مقدمة كتابهم عن الباعث وراء تأليفهم، والمتمثل في كون "علماء الأمم ينظرون إلى الفكر العبري كله بمثابة إرث للماسورا(٣)، ولم يذكروا في عروضهم الموجزة للباحثين أي باحث عبري... واعتُبر بحث

(١) زالمان شازار، "تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث" تحرير: ترجمة: أحمد هويدي تقديم ومراجعة: محمد خليفة حسن، المشروع القومي للترجمة ٢٠٤ المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٠.

(٢) زالمان شازار تاريخ نقد العهد القديم..، ص: ١٨.

(٣) نص "الماسورا" نسبة إلى "الماسوريين" وهم جماعة من علماء اليهود تقلدوا مهمة إعادة بناء النص وتقويمه، ولتحقيق هذا الهدف كان هؤلاء يكتبون التصحيحات التي يرونها لازمة لقراءة صحيحة للنص في الهامش، ومجموع هذه الهوامش التصحيحية يسمى "ماسورا" أي تقليد، وكانت هذه التصحيحات لا تمس المتن ولا تحدث به تغييرا وإنما وضعت كما ذكرنا بالهامش وأشير إليها في المتن بوضع دائرة أو علامة على الكلمة المراد تصحيحها، وتسمى "كتيب" أي المكتوب ويسمى التصحيح الذي في الهامش "قِرِء" أي المقروء.

واخترع الماسوريون بالإضافة إلى ذلك نظام التنقيط والتشكيل وأدخلوه على النص، فالعبرية كمثيلاتها من اللغات السامية لا تحتوي في الأصل على حروف المد والتشكيل، "فلم يكن النص الأصلي المشار إليه مشكولا حتى القرن السادس الميلادي، بل كانوا يستعملون حروف العلة علامات، فالألف علامة للفتح، ==

العهد القديم علما أجنبيا في نظر رؤساء المتحدثين في الدوائر اليهودية لفترة طويلة"(١)، فالهدف من الكتاب هو التعريف بنُقاد العهد القديم من اليهود، لكن مع ذلك نجد الكتاب تعرض إلى النُقاد المسيحيين للعهد القديم وتفسيراتهم له، فخرج مؤلفوه عما التزموا به في مقدمة كتابهم، ويحق لنا مؤاخذتهم بشأن تجاهلهم للكتابات الإسلامية التي تناولت موضوع نقد العهد القديم في المشرق أو المغرب الإسلاميين.

الفرع الأول: مباحث كتاب "تاريخ نقد العهد القديم":

ينقسم الكتاب المذكور إلى ثلاثة عشر فصلا موزعة على ثلاثة أقسام، اشتمل القسم الأول الذي يحمل عنوان: نقد الموروث على ستة فصول هي: الفصل الأول: تثبيت العهد القديم، الفصل الثاني: النقد في التلمود، الفصل الثالث: المحافظون والمعارضون، الفصل الرابع: علم النحو والبحث الديني، الفصل الخامس: التفاسير النصرانية، الفصل السادس: باروخ سبينوزا وآراؤه في العهد القديم، أما القسم الثاني فاختار له مؤلفه عنوانا: النقد العلمي، ويشمل خمسة فصول هي: الفصل السابع: نظرية المصادر، والفصل الثامن: تحديد المصادر الأربعة، والفصل التاسع: فلهاوزن ومدرسته، والفصل العاشر: تأثير الحفريات، ثم الفصل الحادي عشر:

==

والواو للضم، والياء للكسر. وفي أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن الميلادي وضع "النقديم" علماء النقط نظاما جديدا قوامه النقط والخطوط، وقد تأثروا في ذلك بنظام الحركات لدى السريان والعرب... وأتم أهل الماسورا لنقل النص بطريقة موثوقة، عمل النقديم فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلاديين"، أحمد شحلان، أ.عبد العزيز بن عبد الله، د.محمد المختار ولد أباه، د. عبد العزيز شهبر، د.هبة نايل بركات؛ لغات الرسل وأصول الرسالات موسى - عيسى - محمد عليهم الصلاة والسلام. الرباط، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة - إيسيسكو ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص: ٥٨.

وقد شرح القس Richard SIMON كلمة "ماسورا" بكلمة تقليد باعتبار أن هذا العمل الذي قام به هؤلاء اليهود هو تقليد تسلموه عن الآباء، ونقل عن Buxtorfe قوله: إن هذا العمل هو عمل نقدي للنص العبري قام به الآباء اليهود الأوائل فعدوا به فقرات وكلمات وحروف النص ولاحظوا كل الاختلافات بهدف المحافظة على النص من التغيير.

Richard SIMON Histoire critique du vieux testament, Rotterdam 1685. MINIRVA, G.M.B.H, Unveränderter Nachdruck-frankfurt 1967, p.131

(١) زالمان شازار "تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث"، ص: ١٧.

الاتجاهات الحديثة، أما القسم الثالث وعنوانه: النقد عند اليهود في القرن التاسع عشر، فقد اشتمل على فصلين اثنين هما: الفصل الثاني عشر: علم الدراسات اليهودية في الغرب، والفصل الثالث عشر: نقد العهد القديم في الأدبيات العبرية الحديثة.

الفرع الثاني: مآخذ على كتاب "تاريخ نقد العهد القديم":

وسأكتفي في بيان تقصير مؤلفي الكتاب بخصوص إسهام الفكر الإسلامي على ما أوردوه في القسم الأول من الكتاب، والذي يحمل عنوان "نقد الموروث" في فصله الرابع المعنون بـ"علم النحو والبحث الديني".

ينقسم الفصل المذكور إلى خمسة مباحث أولها: ازدهار النقد في الأندلس، ثانيها: المفسرون في فرنسا، ثالثها: النحاة والمفسرون، رابعها: الباحثون والمفسرون، خامسها: البحث العبري والبحث النصراني. وكان على أصحاب الكتاب، ومؤلف الفصل الرابع منه ز.روفشوف خاصة - لو كان باحثا ومؤرخا منصفا - أن يضيف إلى مباحثه الخمسة مبحثا سادسا عن **البحث العبري والبحث الإسلامي**؛ يقارن فيه بين المنهجين الإسلامي والعبري، ومدى أثر الفكر الإسلامي في الفكر العبري، خاصة وأن المؤلّف تعرض لازدهار النقد الأندلسي في المبحث الأول، ولإسهامات "أبرهام بن عِزرا" في المبحث الرابع ووقف معه وقفة طويلة في أزيد من ست صفحات، في حين وقف مع غيره من النقاد اليهود المذكورين في الكتاب وقفة لم تتجاوز في أقصى الحالات صفحة واحدة، معترفا أن قمة البحث في العصر الوسيط وصلت ذروتها مع "أبرهام بن عزرا"، يقول: "غير أن قمة بحث العهد القديم عند اليهود في العصر الوسيط تمثلت في العمل التفسيري لـ "أبرهام ابن عزرا" (١٠٨٩م/١١٦٤م)"[١]، كما اهتم الفصل السادس من فصول القسم الأول بـ"باروخ سبينوزا" (١٦٣٢م/١٦٧٧م) وآرائه في العهد القديم.

الفرع الثالث: بيان تغييب إسهامات المسلمين في الكتاب:

وتأكيدنا على شخصي "أبرهام بن عزرا" و"سبينوزا" دون غيرهما من الباحثين اليهود المذكورين في الكتاب، لاعتقادنا أن "ابن عزرا" يمثل صلة الوصل بين النقد الإسلامي للعهد

---

(١) زالمان شازار "تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث"، ص: ٧١.

القديم الذي تزعَّمه ابن حزم الظاهري الأندلسي (٩٩٤م/١٠٦٤م) والنقد اليهودي الذي تزعمه "سبينوزا" في القرن السابع عشر، فهذا الأخير أعلن صراحة أنه لم يكن أولَ من تنبه إلى أن موسى لم يدون الأسفار الخمسة، وأن "أبرهام بن عزرا" قد سبقه إلى ذلك حيث يقول: "ولهذا السبب فإن "ابن عزرا" - وهو رجل كان فكره حرًّا إلى حدٍّ ما ولم يكن علمُه يُستهان به وهو أولُ من تنبَّه إلى هذا الخطإ فيما أعلم - لم يجرؤ على الإفصاح عن رأيه صراحة واكتفى بالإشارة إليه بألفاظ مُبْهَمَةٍ. أما أنا فلن أخشى توضيحَها وإظهارَ الحقّ ناصعاً. هذه هي أقوالُ "ابن عزرا" في شرحه على "التثنية": فيما وراء نهر الأردن...إلخ لو كنت تعرف سر الاثني عشر.. كتب موسى شريعته أيضا.. وكان الكنعاني على الأرض.. سيوحي به على جبل الله.. هاهو ذا سريره سرير من حديد حينئذ، تعرف الحقيقة. بهذه الكلمات القليلة يبين ويثبت في الوقت ذاته أن موسى ليس هو مؤلف الأسفار الخمسة بل إن مؤلفها شخص آخر عاش بعده بزمن طويل وأن موسى كتب سفرا مختلفا"[(١)].

والملاحظ أن ابن عزرا[(٢)] من مواليد الأندلس حيث ولد بعد وفاة الإمام ابن حزم بخمس

---

(١) باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكريا دار الطليعة بيروت الطبعة الرابعة ١٩٩٧ ص: ٢٦٦.

(٢) أبرهام بن عزرا مفسر ونحوي وفيلسوف وفلكي يهودي ولد في طليطلةTudela بالأندلس، وهو أحد الأعلام الكبار في الفكر اليهودي في العصر الوسيط. تنقسم حياته إلى مرحلتين مرحلة الاستقرار بالأندلس ومرحلة الترحال في أوروبا، أنجب أبرهام ستة أبناء أشهرهم إسحاق الذي ترك اليهودية واعتنق الإسلام مما دفع بوالده إلى مغادرة الأندلس وبداية المرحلة الثانية من حياته مرحلة الترحال. خلال مرحلة الترحال هاته كتب أبرهام بن عزرا كل مؤلفاته، ألف رسالته في النحو "ميزان اللغة المقدسة"، وشرحه الصغير على الأخماس، وفي سنة ١١٤٧م رحل من إيطاليا في اتجاه جنوب فرنسا ثم في اتجاه الشمال، وهناك كتب شرحه الكبير على الأخماس الذي بقيت منه فقط بعض الأجزاء المتعلقة بسفر التكوين والخروج، وبعض التعاليق على سفر دانيال والمزامير وإستير ونشيد الأناشيد والأنبياء الاثني عشر الصغار. وفي سنة ١١٥٨م رحل إلى لندن وكتب كتابه الفلسفي شرح الوصايا Yesod Mora.

لمعرفة المزيد عن شخصية أبرهام بن عزرا يمكن الرجوع إلى الموسوعتين: encyclopédia universalis أو jewish encyclopédia أو كتاب:

Vajda Georges, introduction à la pensée juive du moyen âge, Paris, J. Vrin, 1947. In 8° (études de philosophie médiévale, XXXV).

وعشرين سنة، وهي مدة قليلة غير كافية لانطفاء نور أعمال ابن حزم وصيته بين أوساط اليهود، مع العلم أن الرجل تعرض لعقائد اليهود وفرقهم وكتبهم المقدسة بالنقد اللاذع، وسفَّه أحلام علمائهم وحقَّر عقول أحبارهم، والجدير بالملاحظة في حياة "ابن عزرا" أيضا إسلام ابنه "إسحاق" الناتج غالبا عن اطلاعه على مؤلفات ابن حزم خاصة كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" ورده على "ابن النِّغْرِيلَّة" اللذين ينتقد فيهما اليهودية، ويبين فضل الإسلام عليهما وعلى كل الأديان، وربما كان اطلاع الابن على هذه الكتب بواسطة الأب، فأحس هذا الأخير أنه كان السبب في مروق الابن مما دفع به إلى الهجرة.

والملاحظ أيضا أن "ابن عزرا" لم يكتب إلا بعد الرحيل عن الأندلس[١]، مما يدل على أن المرحلة الأولى ببلاد الأندلس كانت مرحلة الدراسة والتعلم، وتخبرنا أنواع الكتب التي ألفها أنه تلقى العلم عن علماء الأندلس المسلمين بدليل اهتمامه بالنحو وجذور الكلمات وعلمه بالعربية، وترجمته عنها وهو أمر كان منتشرا بين يهود الأندلس؛ فقد ترجم هؤلاء كثيرا من الكتب الإسلامية من العربية إلى العبرية، كما قاموا بكتابة كتب أخرى عربية لكن بالحرف العبري[٢].

كان من المفروض إذن على مؤلفي كتاب "نقد العهد القديم..." **أن يشيروا إلى أثر الفكر الإسلامي في حركة نقد العهد القديم وعلى الخصوص أثر الأندلسيين المسلمين وبالأخص أثر ابن حزم فيما كتبه ابن عزرا**، إن كانوا بالفعل يسعون إلى تأريخ شامل ودقيق لهذا العلم، أما أن يغفلوا عن قصد أهم المراحل التاريخية التي مر منها نقد الكتاب المقدس، ويطمسون الحقائق التاريخية ويكتمون ما يعلمون، ويدعون لأنفسهم الموضوعية في البحث فهذا ما لا يجوز قبوله بتاتا.

---

(١) راجع الهامش السابق.

(٢) يمكن الرجوع إلى كتاب الدكتور أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، المطبعة والوراقة الوطنية مراكش، الطبعة الأولى ١٩٩٩، حيث تحدث في الفصل الرابع من القسم الثاني عن حركة الترجمة من العربية إلى العبرية ودواعيه، ص: ٥٢٣-٥٣٢..

المطلب الثاني: تاريخ حركة نقد الكتاب المقدس من خلال الموسوعة Encyclopedia universalis

الفرع الأول: مباحث الموسوعة:

أما الموسوعة Encyclopédia Universalis فقد تعرضت عند حديثها عن دراسة الكتاب المقدس Etude de la Bible لتاريخ نقد هذا الأخير عبر العصور سواء مع اليهود أو المسيحيين، وذلك في مبحثين: الأول بعنوان التفسير التوراتي Exégèse Biblique والثاني بعنوان: التجديد التوراتي المعاصرRenouveau Biblique Contemporain، وتطرقت في المبحث الأول إلى تفسير العهد القديم عند اليهود والمسيحيين، مبرزة الأدب المدراشي[1] كأحد طرق التفسير التي عرفها العهد القديم مع اليهود، وأشارت إلى أن الفكر المسيحي يَعتبر العهد الجديد في حد ذاته نصا تفسيريا للعهد القديم وأن كتابات الآباء وباقي الأسفار المسيحية - بما فيها أسفار الأبوكريفا[2] - لا تقل أهمية عن نص العهد الجديد، إذ لم يتم إخراجها من القانون الرسمي إلا في زمن متأخر.

ولم تغفل الموسوعةُ الحديثَ عن التفسير الرمزي للعهدين ودور الآباء الكنسيين في

---

(١) "المدرشيم، ومفرده "مِدْرَش" من الجذر "دَرَش" أي درس، وهو نفس الجذر العربي. ويعني المصطلح كل الدراسات التفسيرية والتشريعية، والاجتهادات والقواعد الأخلاقية، المبنية على النص المقدس، والتي يذهب أصحابها فيها بعيدا عن ظاهر النص لينفذوا إلى أعماقه، وليستنبطوا منه استنباطات لا تترك جانبا من جوانب الكتاب إلا واستفادت منه. وينقسم إلى: - مدرش هلخا ويتناول النص بالتفسير والبحث والاستنباطات التشريعية وقد يختص الدرس بجانب معين من جوانب التشريع. — مدرش هكدا: وهو درس يُتوسع فيه، في الأخبار والروايات التاريخية، ويستخرج منه الدَّرْشان (الواعظ أو الفقيه) تفاسير وتأويلات تناسب الواقع الحال الذي عليه اليهود إبانها."، أحمد شحلان، لغات الرسل، ص: ٧٤.

(٢) هي الأسفار الزائدة لدى الكاثوليك، ويطلق البروتستانت عليها اسم "الأبوكريفا" أو المنحولة، وهي كلمة "معناها المخفية وهم يعتبرونها بهذا الاسم من وجهة نظرهم أسفارا مدسوسة لأنها لا ترقى إلى مستوى الوحي الإلهي ولأنها كما يقولون تضم موضوعات غير ذات أهمية وخرافات لا يقبلونها." "الكتاب المقدس: الأسفار القانونية الثانية" مكتبة المحبة، ص: ٥ من مقدمة الفصل الثاني. أما الكاثوليك فيطلقون عليها اسم الأسفار القانونية الثانية، وعلى أسفار العهد القديم الأخرى الأسفار القانونية الأولى.

تأسيس مدرستين تفسيريتين إحداهما بالإسكندرية والثانية بأنطاكية، وتميزت المدرسة الأولى بالتفسير الرمزي متأثرة في ذلك بـ"بولس" الرسول[(١)] و"فيلون" (٢٠ق.م-٥٤م)[(٢)] الإسكندري،

---

(١) بولس الرسول (٦٧-١٠): أحد أبرز الشخصيات الكنسية الأولى في تاريخ المسيحية. كان رسولاً ومعلماً للأمم، وعُرف برسول الوثنيين. كان اسمه شاول قبل أن يعتنق المسيحية. وكان أكبر مضطهد للكنيسة في فلسطين قبل هدايته. لكن بعد اعتناقه المسيحية ادعى أنه رسول مبعوث من المسيح، فنهض يبشر بالمسيحية في جميع أنحاء حوض البحر الأبيض المتوسط، وكان السبب في ما عرفته المسيحية من انحراف في العقيدة والشريعة.

يمكن الرجوع إلى سفر أعمال الرسل فهو يحكي سيرة القديس بولس، الإصحاح الثامن وما يليه.

(٢) فيلون السكندري فيلسوف ومثقف، ولد أيام هيرود الأكبر، وتوفى عام ٥٤م، أي أنه فرضاً يُعد معاصراً تماماً ليسوع، وهو شديد الإلمام بكل ما يتعلق باليهود، وتتضمن أعماله ٥٧ عملاً، منها كتاب بعنوان: "عصر بيلاطس". ويُعد فيلون من كبار مثقفي عصره وأنه شديد الأمانه الموضوعية ومشهود له بأنه لا يغفل كبيرة ولا صغيرة في الموضوع الذي يتناوله. ومع ذلك لم يذكر شيئا عن المسيح عليه السلام مع أنه ذكر كل الطوائف اليهودية في القرن الأول ووقف وقفة طويلة مع فرقة الإسينيين أكثر من الفريسيين وهي الفرقة التي ينتمي إليها. سافر فيلون إلى روما لمقابلة الإمبراطور الروماني كاليجولا دفاعاً عن اليهود ضحايا الاضطهاد الدامي سنة ٣٩ في الإسكندرية. فاستقبله كاليجولا لكنه لم يستجب لمطلبه..

وكان فيلون تلميذاً لأفلاطون، صاحب نظرية "اللوجس" أو "الكلمة" وما أكثر ما كتبه عنها وعن العلاقة بين الله العالِم بكل شيء وبين تلك الدنيا بنواقصها. وسرعان ما جعل من "الكلمة" كائناً مستقلاً قد خلق كل شيء لأنه يحتوي على الصفات الإلهية، وكل المخلوقات نتجت عنه وهو غير مخلوق ومنبثق من الله ذاته.. وما أشبه بذلك ببداية إنجيل يوحنا الذي يبدأ بعبارة: "وفي البدء كانت الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله" (١:١). وفي هذا دليل على أن فكرة "الكلمة" كانت واردة في الفكر الفلسفي في القرن الثاني قبل الميلاد وقبل بعثة المسيح. يمكن الرجوع للمزيد من المعلومات عن فيلون الإسكندري إلى كتاب:

Ferdinand Delaunay, Philon d'Alexandrie, Écrits historiques, influence, luttes et persécutions des juifs dans le monde romain, Paris librairie académique, Dedier et Cie, Librairies-Editeurs, 1867, p. 14 et suiv.

يمكن الرجوع أيضا إلى قاموس الكتاب المقدس، تأليف نخبة من الأساتذة اللاهوتيين، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، الطبعة الثانية بيروت ١٩٧١، ص: ٩٠٣. والموسوعة العربية الميسرة، تأليف لجنة من العلماء والباحثين، إشراف محمد شفيق غربال، دار نهضة لبنان للطبع والنشر، بيروت، ١٤٠١هـ/١٩٨١م ص: ١٣٥٣. يمكن الرجوع أيضا لكتابنا تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس، دراسة في التاريخ النقدي للكتاب المقدس في الغرب المسيحي، تقديم الدكتور عبد المجيد الصغيّر، دار صفحات للدراسات والنشر الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص: ٢٢٣-٢٢٦.

ومن أتباع هذه المدرسة "أوريجين" Origènes[1] (١٨٦م -٢٥٤م) الذي يرى في الكتاب المقدس بعهديه معنيين:

معنى حرفي ومعنى روحي، فالمعنى الحرفي هو الذي يظهر من أول قراءة للنص وهو المعنى الذي يدركه العوام من الناس، أما المعنى الروحي فهو معنى باطن لا تدركه إلا الفئة المستنيرة التي تحظى بتأييد من الروح القدس، واشتهر من أتباع المدرسة الثانية لوسيان الأنطاكي Lucien d'Antioche [2] الذي كان يولي المعنى الحرفي الاهتمام الأول.

وانتقلت الموسوعة إلى الكلام عن الدراسات التوراتية في العصر الوسيط ومدى سيطرة التفسير الرمزي في هذا العصر، ومع ظهور المدارس السكولاستيكية بدأ الاعتناء بالمعنى

---

(١) أوريجين Origenes واحد من أبرز آباء الكنيسة في الشرق والغرب، ولد في الإسكندرية، من أسرة مسيحية. فقد قضى والده نحبه عام ٢٠٢، مما اضطره، وهو أكبر ستة إخوة، أن يعول الأسرة،. وبما أنه كان يملك ثقافة دينية ودنيوية عالية فقد أخذ يدرّس البلاغة، ولكنّه نظّم في الوقت نفسه، دروساً في الدين اتسع تأثيرها. وقد اجتمع حوله عدد متزايد من التلاميذ، بفضل ذكائه وجودة تعليمه وسمو سيرته، واشتهر بنشر عمله المعروف بالسداسيات Les Hexaples وهو عبارة عن كتاب مكون من ستة أعمدة اشتملت على النص العبري للتوراة وترجماته اليونانية، وهو دراسة نقدية لنص الكتاب المقدس، له كتب أخرى أشهرها كتاب "المبادئ الأولى"، وكتاب "معارضة سلسوس"، وحاول أن يوفق بين العقيدة المسيحية والفلسفة اليونانية، وكان يعتقد أن روح القدس شخص متميز وأقل مرتبة من الابن ومخلوق به، وأن قدرة الأب فوق قدرتهما معا. الموسوعة الميسرة العربية الميسرة، ص: ٢٦١، وكتابنا تاريخ وعقائد الكتاب المقدس.. المشار إليه في الهامش أعلاه، ص:١٢٩.

(٢) الشهيد لوسيان أو لوقيانوس الإنطاكي وُلد في ساموساطا Samosata بسوريا، كان تقيا إذ وزّع كل ما ورثه على المساكين وتتلمذ على يديّ مكاريوس في الرُها الذي كان يفسر الكتاب المقدس في مدينة أرفا .بين حياة الهدوء والخدمة أصبح خبيرًا عظيمًا في فن الفلسفة والبلاغة، وقد أعد نفسه لدراسة الكتب المقدسة، إذ كان مقتنعًا أن واجبه ككاهن يحتم عليه أن يكرس وقته ونفسه بالكامل لخدمة الله والناس، لم يكتفِ فقط باقتناء الفضائل بالكلام والقدوة ولكن تعهد بمراجعة الكتاب المقدس بعهديه حتى تتطابق ترجماته المختلفة. قام بمراجعة التوراة إما بمقارنتها بالطبعات القديمة أو عن طريق النسخة العبرية كونها اللغة التي كتب بها الكتاب المقدس، ومن المؤكد أن نسخة القديس لوسيان نالت تقديرًا عظيمًا، وكانت ذات فائدة عظيمة للقديس جيروم. أنشأ بأنطاكية مدرسة لدراسة الكتاب المقدس مجّانًا. وكان ينفق على نفسه من النسخ حيث اتسم بالخط الجميل وسرعة الكتابة، يقال: إنه تأثر لفترة طويلة ببولس الساموساطي الهرطوقي الذي أدين في إنطاكية عام ٢٦٩.

الحرفي خاصة توما الإكويني (١٢٢٥-١٢٧٤م)[(١)]، وقد أعطى هذا الأخير الأولوية للمعنى الحرفي، ويرى أن اعتناء اللاهوتي يجب أن ينصب عليه دون غيره، ورأت الموسوعة أن الاهتمام بالمعنى الحرفي في أوساط اللاهوتيين في هذا العصر كان له كبيرُ الأثر في التفسير الحديث وأن المدارس الإسبانية والفرنسية التي اعتنت به أنتجت لنا ما بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر الميلاديين مفسرين كباراً أمثال ابن ميمون وليفي ابن جرسون.

أما التفسير النقدي الذي عُرف في القرن السادس عشر فترى الموسوعة أنه جاء نتيجة لانتشار المذهب الإنساني الذي أحدث تغييرا عميقا في المناهج التفسيرية نظرا للاهتمام البليغ الذي يوليه هذا المذهب للمكتشفات الأركيولوجية ودعوته إلى الإلمام المتزايد باللغات الإغريقية والعبرية التي تجعل الباحث أكثر قربا من النص المقدس.

ولم تنس الموسوعة أن تذكِّر بالعمل الجبار الذي قام به الأخوان Jacques et louis Cappel والمتمثل في كتابهما "Critica Sacra"، وتُمجِّد القس "Richard Simon" (١٦٣٨م/١٧١٢) واعتبرته "أبا للنقد الحديث" لدعوته المستمرة إلى التفسير التاريخي ولاجتهاده في إبراز المعنى الحرفي للنصوص اعتمادا على المعطيات اللسانية والأركيولوجية والتاريخية والجغرافية، ويرى أن هذه العلوم الأربعة وحدها كفيلة لإظهار النص المقدس في شكل جديد، بعيدا عن التفسيرات الرمزية التي عرفتها القرون الماضية.

وإذا كانت الموسوعة سلطت الضوء على كل من ساهم من بعيد أو قريب في تطوير علم نقد الكتاب المقدس من المؤمنين اليهود والمسيحيين فهي لم تكلف نفسها عناء البحث في ما تركه الفكر الإسلامي بين رفوف المكتبات الإسبانية من أبحاث قيمة في هذا المجال، مع أن

---

(١) الأكويني، القديس توما (Thomas Aquinas 1225؟ -١٢٧٤م). كان أحد أشهر الفلاسفة وعلماء اللاهوت الذين عرفتهم العصور الوسطى في الغرب بتأثيره البالغ على الفكر النصراني وبصفة خاصة على مذهب الروم الكاثوليك. استفاد توما كثيرًا من الفلاسفة المسلمين كابن سينا وابن رشد. وسعى إلى الجمع مابين تعاليم الفلسفة الأرسطية، التي تلقاها عن طريق الفلسفة الإسلامية والعقيدة النصرانية، ودلّل على ذلك بعدم وجود اختلاف بين العقلانية والإيمان. فالفلسفة أساسها العقل، أما اللاهوت فينشأ من الإيمان بالوحي الإلهي. وكان على يقين من أنه ينشأ من الاستدلال المنطقي.كما أكد على أن بإمكان العقل أن يصير ركيزة للإيمان.

معظم الأعلام الذين ذكرتهم (ابن ميمون وليفي ابن جرسون وتوما الإكويني وRichard Simon) كانوا على اطلاع واسع بالفكر الإسلامي كما أشارت إلى ذلك هي نفسها بين صفحاتها وهي تترجم لحياتهم، ولم يكن عدم اهتمامها هذا لاعتبار المسلمين كُفَّارا بالنص اليهودي والمسيحي، في حين ينصب اهتمامها على المؤمنين من اليهود والمسيحيين، لأنها تعرضت للجهود التي بذلتها الأوساط غير المؤمنة والأوساط البروتستانتية إذ نصت بالحرف بقولها: "في الأوساط غير المؤمنة والبروتستانتية انتعش النقد التوراتي"[1] وعددت أسماء كثيرة أمثال Wellhausen, Reuss, Ewald, Echhorn...[2] وتطرقت للأزمة التي أحدثها ألفريد لوازي Loisy Alfred بتطبيقه للمناهج النقدية على النص المقدس واعتباره الكتاب المقدس نصا كباقي النصوص الأخرى ومن الضروري إخضاعه لما تخضع له من درس وتمحيص.

وقفت الموسوعة أيضا مع المدرسة الألمانية التي أرسى دعائمها Rudolf Bultman والتي حملت اسم مدرسة تاريخ الأشكال الأدبية L'école de l'histoire des formes (Formgeschichte) التي ترى فهم المسيحية موقوفا على تجريد نصوصها من الأساطير اليهودية والإغريقية التي علقت بها.

أما المبحث الثاني: التجديد التوراتي المعاصر، فقد ألقت من خلاله الموسوعة الضوء على الإصلاحات الكاثوليكية التي قامت بها الكنيسة لما رأت انتصار البروتستانت وغير المؤمنين في نقد الكتاب المقدس، وركزت بالخصوص على دور البابا Pie XII في إعطائه للدراسات التوراتية اتجاها مصيريا بإصداره للرسالة الدورية Divino afflante spiritu التي أكد فيها على أن المفسر الكاثوليكي لن يتأتى له تفسير نصوص الكتاب المقدس ما لم يُحِطْ بالنصوص في مظانها ولغاتها الأصلية خاصة اللغة العبرية والإغريقية مما يحتم اللجوء إلى المناهج الحديثة المطبقة على النصوص الدنيوية خاصة منهج النقد التاريخي والنقد الفيلولوجي.

---

(1) Encyclopedia universalis, encyclopedia universalis éditeur Paris 1989, Corpus 4, page :89

(٢) يمكن الرجوع إلى كتابنا تاريخ وعقائد الكتاب المقدس.. فقد فصلنا القول في نظريات هؤلاء النقاد، عند حديثنا عن نقد الأناجيل الأربعة، ص: ٢٠٦ وما يليها.

الفرع الثاني: بيان تغييب الموسوعة لإسهامات المسلمين:

وتقصير الموسوعة في تأريخها لحركة نقد الكتاب المقدس يظهر في قفزها من مرحلة الآباء الكنسيين الأوائل - من القرن الرابع إلى القرن السادس التي اشتهرت بالتفسير الرمزي - إلى مرحلة النصف الثاني من العصر الوسيط - من القرن الثاني عشر إلى القرن الرابع عشر التي اشتهر فيها ابن ميمون وابن جرسون وتوما الإكويني - متجاهلة المرحلة من القرن السابع إلى القرن الحادي عشر مرحلة ازدهار الحضارة الإسلامية، مع أننا نلمس بكل وضوح أثر الفكر الإسلامي لدى الأعلام المذكورين في جل كتاباتهم، ويكفي أن نشير إلى أن معظمهم كان يعرف اللغة العربية لغة القرآن.

رغم هذه "الإحاطة التاريخية" المزعومة من طرف مؤلفي كتاب تاريخ نقد العهد القديم... ومؤلفي الموسوعة المذكورة لم يتعرض أي من الكتابين ولو بشكل عابر للنص القرآني باعتباره أول نص أثار الشكوك حول إلهية ما بين يدي اليهود والمسيحيين من نصوص يدعون أنها إلهية بل جزم بتعرضها للتحريف والتبديل، ولم يشيرا إلى ما كتبه المسلمون في المشرق والمغرب حول مصداقية التوراة والإنجيل، ولم يشيدا بالمناهج النقدية التي وضعها المسلمون لنقد الكتب المقدسة، مع أن المكتبات التي خلفها المسلمون ببلاد الأندلس تكاد تخر على وجهها من ثقل ما احتضنته من الكتب المتضمنة لمناظرات شفهية وكتابية مع أهل الكتاب تتعلق بالنصوص المقدسة لدى الطرفين، ونكتفي من المشرق بذكر مناظرات الجاحظ والقاضي عبد الجبار، والباقلاني وابن تيمية، ومن المغرب ابن حزم والباجي والقرطبي...

لكن القوم مع ما يدعون من موضوعية وتجرد ومصداقية في التأريخ للعلوم نجدهم كلّما تعلق الأمر بتاريخ الأديان والعقائد يقصدون تغييب الإنتاج الفكري الإسلامي خوفا من إبراز مميزات الإسلام التي سعوا دائما - إرضاء للكنيسة - إلى إخفائها عن العامة فيصبحوا من حيث لا يشعرون دعاة للدين الإسلامي، فتعمدوا طمس الحقائق، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴿٨﴾ ﴾ [الصف: ٨].

بعد الوقوف مع ما جاء في الكتابين: "تاريخ نقد العهد القديم.." اليهودي، والموسوعة المسيحية "Encyclopédia unversalis" وبيان تجاهلهما للدور الفعال الذي لعبه الفكر الإسلامي في إرساء دعائم علم نقد الكتاب المقدس، نحاول في الشق الثاني إبراز مساهمة المسلمين في

بناء صرح هذا العلم النقدي وذلك من خلال الوقوف على النص القرآني باعتباره من النصوص الأولى التي تعرضت إلى الكتب السماوية السابقة بالنقد، ومن جهة أخرى سنقف مع ما قدمه علماء الإسلام باعتبارهم واضعي الملامح الكبرى للمناهج النقدية الغربية الشهيرة خصوصا منهجي النقد الفيلولوجي والنقد التاريخي وذلك من خلال رصد ملامح هذه المناهج في كتاباتهم.

المبحث الثاني:
إسهامات الفكر الإسلامي في نشأة حركة نقد الكتاب المقدس وتطورها في الغرب

مما لا شك فيه أن للمسلمين قصب السبق في إرساء دعائم علم نقد الكتاب المقدس موضوعا ومنهجا، ويمكننا لمس هذا السبق من خلال كتاباتهم في الموضوع، لكن قبل التطرق إلى الإسهامات الفكرية التي يزخر بها الفكر الإسلامي على المستوى المنهجي، تجدر الإشارة إلى مكانة النص القرآني ودوره التأسيسي في نقد الكتب السماوية، باعتباره المصدر الأساس الذي اعتمده المسلمون في مؤلفاتهم ومن النصوص الأولى التي أثارت إشكالية التحريف والتبديل التي لحقت الكتب السماوية ودعت إلى عدم التقليد ونقد كل موروث.

المطلب الأول: إسهامات القرآن الكريم في التأسيس لحركة نقد الكتاب المقدس.

الفرع الأول: موقف القرآن من الكتب السماوية ومنهجه في نقدها:

نصَّ القرآن في كثير من الآيات على ضرورة الإيمان بالكتب والأنبياء السابقين المرسلين في بني إسرائيل وفي غيرهم، وجعلت الإيمان بجميع الرسالات وعدم التفريق بين الرسل الكرام ركنا من أركان الإيمان: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ١٣٦ ﴾ [البقرة: ١٣٦]. وكانت الإشارة إلى التحريف أُولى طرق النقد التي سلكها القرآن لبيان خطأ أهل الكتاب عقائديا وتشريعيا، " فقد أتى القرآن بنظريتين أساسيتين هما عماد النقد الإسلامي، وأصبحتا في ما بعد عماد النقد الغربي الحديث... وهاتان النظريتان هما نظرية التحريف والتبديل، ونظرية تعدد المصادر والتي أصبحت أساس النقد المصدري للتوراة"[(١)].

وامتاز النص القرآني بالكشف عن جميع أنواع التحريف المقصود منه وغير المقصود، وبيَّن صوره المتعددة والتي تكون إما باللَّي: ﴿ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعۡنَا وَعَصَيۡنَا وَٱسۡمَعۡ غَيۡرَ مُسۡمَعٖ وَرَٰعِنَا لَيَّۢا بِأَلۡسِنَتِهِمۡ وَطَعۡنٗا فِي ٱلدِّينِ ﴾ [النساء: ٤٦]، أو بالكتمان: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ١٤٦ ﴾ [البقرة: ١٤٦]، أو بالإخفاء ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓ إِذۡ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٖ مِّن شَيۡءٖۗ قُلۡ مَنۡ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورٗا وَهُدٗى لِّلنَّاسِۖ تَجۡعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبۡدُونَهَا وَتُخۡفُونَ كَثِيرٗاۖ ﴾ [الإنعام: ٩١]، أو بالنسيان ﴿ فَبِمَا نَقۡضِهِم مِّيثَٰقَهُمۡ لَعَنَّٰهُمۡ وَجَعَلۡنَا قُلُوبَهُمۡ قَٰسِيَةٗۖ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَنَسُواْ حَظّٗا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ ﴾ [المائدة: ١٣].

وتوضح هذه الوسائل مجتمعة الطرق التي تحولت بها نصوص التوراة والإنجيل من نص إلهي إلى نص إنساني خطه رجال الدين من الأحبار والرهبان بأيديهم.

وإذا نظرنا إلى القرآن وجدناه معجزة ذهنية لا يدعو أتباعه للإيمان به بالإكراه وإنما يستعمل منهجا علميا يعتمد الإقناع، **وهو بهذا يكون واضع القاعدة النظرية والنواة الأولى**

(١) تاريخ نقد العهد القديم.. ص: ٦-٧.

والمؤسس الأول لعلم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي، فقد ورد فيه كثير من عقائد الناس وعباداتهم بهدف المقارنة بينها وبين الدين الصحيح الذي أرسلت به جميع الرسل، ودعا الناس إلى تمييز الحق ومعرفته بالنظر السليم وإعمال العقل واتباعه بعيدا عن اتباع الهوى والشهوات المؤدية إلى الزيغ والانحراف: ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ ﴿٢١﴾ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ ۖ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ ﴿٢٢﴾ ﴾ [فاطر: ١٩-٢٢]. "والواقع أنها سمة رئيسية في القرآن الكريم أنه يدعو الناس في كل زمان ومكان لاستخدام مداركهم العقلية في دراسة وتقويم رسالة القرآن موضوعيا من حيث جدارتها وإعجازها دون تصور مسبق لأن إعجاز القرآن بلغ مبلغا لا يستطيع معه الإنس والجن مجتمعين أن يأتوا بمثله: ﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ [الإسراء: ٨٨]. وفي هذا التحدي ما يتضمنه من حث البشر للإقبال على دراسة القرآن وتقويم مضمونه عقلانيا، وهو شيء فريد في تاريخ الأديان لجهة التأكيد على عقلانية الدين إذ تتكرر في العديد من الآيات عبارة: أفلا تعقلون"[(١)].

الفرع الثاني: موقف القرآن من أهل الكتاب وعقائدهم:

كما قصَّ قصص الأنبياء ومحاوراتهم لأقوامهم وكيف بيَّنوا لهم الباطل وزيفه عن طريق دعوتهم بالحجة والدليل وإقناعهم والسمو بهم فوق التقليد والتبعية، لسانهم في ذلك لا يختلف ولا يتباين حتى لكأنهم رسول واحد على اختلاف الزمن واختلاف لغات الأقوام، معتمدين الدعوة إلى النظر في الآفاق والأنفس والآيات الكونية للوصول إلى تحقيق الوحدانية وتنزيه الخالق سبحانه وتعالى عن الشريك وتوجيه العبادة له وحده جل جلاله.

وفتح القرآن مجال المقارنة بين الأديان أمام العقل، ليكون الاختيار مبنيا على الصحة، مطالبا خصومه ومخالفيه بالحجة والبرهان على صحة ما يدَّعون وما يعتقدون قال تعالى: ﴿ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ

(١) محمد فاروق الزين، "المسيحية والإسلام والاستشراق" دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ص: ٦٨.

ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٤٩﴾ ﴾ [الأنعام: ١٤٨-١٤٩]، وقال تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾ ﴾ [البقرة: ١١١].

نخلص من كل ما سبق، إلى أن الكتابة في الأديان وتفصيل عقائد الناس وعباداتهم وكذا عقد المقارنة العلمية بينها، من أجل تمييز الصحيح فيها من الفاسد، كما عرفه الحقل الإسلامي كان منطلقها ومرجعها الأساسي القرآن، مما جعل اهتمام علماء المسلمين بهذا النوع من العلم مبكرا ومنذ القرون الأولى للإسلام(١)، تجسَّد في الردود والتصانيف التي ألّفوها لمقارنة القرآن مع الكتب السماوية السابقة توراة وأناجيل، وبيان أوجه الاختلاف بينها وإظهار مواطن الضعف في هذه الأخيرة والتناقضات التي تمتلئ بها، بهدف الوصول إلى الحق محتكمين إلى العقل كما حثهم على ذلك القرآن.(٢)

ولعل دعوة القرآن إلى استعمال العقل كانت هي التوجيه الأساسي لتحقيق شروط المقارنة الصحيحة" فقد ساق ألوانا مختلفة من الحجاج العقلي لبيان هدايته في إيقاظ العقل وتحريره من أغلال الجمود على موروث الأسلاف وتقليدهم في الأخذ بباطل عقائدهم، والاستمساك بفساد ضلالتهم، دون نظر ليكشف عن حقيقة ما كان عليه أولئك الأسلاف سوى أنهم وجدوهم كذلك يفعلون"(٣).

---

(١) يذكر ابن النديم في الفهرست أن أحمد بن عبد الله بن سلام ترجم للخليفة هارون الرشيد التوراة والإنجيل وأنه تحرى الدقة في الترجمة. من كتاب الفهرست، دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ص: ٣٣. مما يؤكد وجود ترجمة عربية لكتب العهدين القديم والجديد منذ أواخر القرن الثاني للهجرة، ويذكر في مكان آخر أن: الحسن النوبختي متكلم فيلسوف كان يجتمع إليه جماعة من النقلة لكتب الفلسفة، مثل أبي عثمان الدمشقي وإسحاق وغيرهما... قد نسخ بخطه شيئا كثيرا وله مصنفات وتأليفات في الكلام والفلسفة وغيرهما وتوفي وله من الكتب كتاب "الآراء والديانات" ولم يتمه". الفهرست ص:٢٥١

(٢) لمعرفة المزيد عن دور القرآن التأسيسي في علم مقارنة الأديان، يمكن الرجوع إلى كتاب الدكتورة نادية الشرقاوي، "منهج القرآن الكريم في الرد على المخالفين من اليهود والنصارى"، دمشق دار صفحات للدراسات والنشر، الإصدار الأول ٢٠١٠، الفصل التمهيدي ص: ١٠ وما يليها.

(٣) الشيخ خالد عبد الرحمن العك، "الفرقان والقرآن" دار الحكمة، الطبعة الأولى: ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م، ص: ١٨٥.

وقد وقف القرآن مع أهل الكتاب وقفة طويلة، فأبطل ادعاءات اليهود القائلة أنهم أبناء الله وأحباؤه، وأن النار لن تمسهم إلا أياما معدودة، وبين بطلان عقيدتهم التجسيمية والتشبيهية من قبيل قولهم: إن عزيرا ابن الله، وإن يد الله مغلولة وإنه - تعالى عن قولهم - فقير وغيرها من العقائد الباطلة، وبين انحراف النصارى وعقائدهم ووقف بالأخص مع عقيدة التثليث وقفات كثيرة في سور وآيات عديدة، فأبرز مدى تعارض هذه العقيدة ومبدأ التوحيد الذي نادت به كل الأديان السماوية، وردَّ فكرة ألوهية المسيح وأمه مريم، وردَّ فكرة التثليث القائلة بأن الله ثالث ثلاثة، كما أشار إلى ضياع الإنجيل وتحدى النصارى في الإتيان بدليل على أن أحكامهم نابعة من نصوص الإنجيل وتعاليمه.

كل هذه الإشارات القرآنية كانت تستدعي من مؤرخي نقد الكتاب المقدس وقفة ولو قصيرة لبيان الزلزلة التي أحدثها القرآن في عقل كل مقلد وخاضع لهذه الكتب سواء من أهل الكتاب أو غيرهم، ومع أنهم يشيرون إلى انتقادات الوثني سلسوس "Celse"(١)، نجدهم - يهودا ومسيحيين - عازمين كل العزم على تغييب النص القرآني مع أنه نص نقدي بامتياز، وأول من أثار إشكالية التحريف التي تعرضت لها الكتب المقدسة السابقة عنه، كما يرفضون الاعتراف بأسبقيته في إرساء الدعائم والقواعد التي بني عليها النقد الحديث

(١) سلسوس كاتب وثني (حوالي ١٧٨م) له مؤلف كبير ضد المسيحية انتقد فيه الكتاب المقدس بعهديه وعقائد التثليث والتجسد والقيامة. يمكن الرجوع لمزيد من المعلومات عن هذه الشخصية لموسوعة encyclopédia uiversalis مادة Celse. وقد رد عليه القديس Origéne - وهو أحد الآباء المسيحيين الكبار - في كتابه "ضد سلسوس". ومن اعتراضات سلسوس على الكتاب المقدس قوله: "أي رجل عاقل يصدق أن اليوم الأول والثاني والثالث، وأن المساء والصباح قد كانت كلها من غير شمس أو قمر أو نجوم؟ وأي إنسان تصل به البلاهة إلى حد الاعتقاد أن الله قد زرع جنة عدن كما يزرع الفلاح الأرض وغرس فيها شجرة الحياة حتى إذا ذاق إنسان من ثمرتها نال الحياة؟ كما سخر من وضع المسيحيين المتشرذم آنذاك حين قال: "إن المسيحيين تفرقوا شيعا كثيرة حتى أصبح هَمُّ كل فرد منهم أن يكون له حزبٌ" وفي رد Origéne على سلسوس وبدلا من تسفيه حججه وهرطقاته رأيناه وهو يرد عليه وكأنه يوافقه على أمور خطرة، فقال: "إن كل صعوبة وكل فكرة بعيدة عن المعقول في العقيدة المسيحية يقابلها في الوثنية آراء أصعب منها وأبعد عن العقل" قصة الحضارة وول ديورانت الجزء ١١ ص: ٣١٤ وبذلك جعل المسيحية على مسافة قريبة جدا من الوثنية، انظر كتاب شريف محمد هاشم، "الإسلام والمسيحية في الميزان"، مؤسسة الوفاء بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م ص: ٨٩-٩٠.

للكتاب المقدس، وذلك شأنهم في كل العلوم التي وضع لبناتها الفكر الإسلامي في الفلسفة والمنطق والتاريخ...، ولعل السبب في ذلك خشيتهم من الاعتراف بمكانة النص القرآني وإبرازه كنص صحيح واجب التصديق؛ فيصبحون دعاة مبشرين يَدْعُون بطريق غير مباشر إلى الإيمان بالقرآن واعتناق الإسلام، وهو ما لا ترضاه الكنيسة التي تعاملت مع الإسلام والقرآن على أنهما غريبان عن حقل الأديان السماوية وحاولت بث هذه الصورة القاتمة المشوهة عنهما في أوساط العالم الغربي.

المطلب الثاني: إسهامات علماء الإسلام في تأسيس حركة نقد الكتاب المقدس في الغرب من خلال رصد ملامح بعض المناهج الغربية في نقد الكتاب المقدس.

اعتمد علماء الإسلام في نقدهم للكتب المقدسة اليهودية والمسيحية على مناهج علمية دقيقة مكنتهم من إثبات التحريف الذي لحق هذه الكتب، وبنوا مناهجهم على قواعد وأسس متينة لا تختلف من حيث تطبيقاتها مع ما أرساه الغرب من قواعد وأسس نقدية خاصة منهجي النقد الفيلولوجي والنقد التاريخي. وسنحاول إبراز ملامح هذين المنهجين عند بعضهم.

الفرع الأول: ملامح المنهج الفيلولوجي في كتابات المسلمين النقدية:

يقوم المنهج الفيلولوجي أساسا على فهم اللغة التي حُرر بها النص، والمقارنة بين مخطوطاته بهدف الوصول إلى النص الأصلي وما يريد صاحبه تبليغه للقارئ، ووضع لذلك ضوابط منهجية، على الناقد الحاذق مراعاتها، والمتمثلة في ضرورة انسجام النص مع المنطق والواقع، وأن يكون النص ذا معنى غير مخالف لقواعد اللغة، غير متناقض أو مخالف لمعتقد الكاتب أو مذهبه. دون إغفال أي علم من شأنه توضيح الملابسات والظروف التي كُتب فيها النص، مع اللجوء إلى نصوص أخرى قد تكون عونا في تحديد النص المدروس من ترجمات واستشهادات ونسخ وغيرها. وإذا كان المنهج الفيلولوجي يقوم على هذه الأسس فإن المنهج الإسلامي قد قام هو الآخر على تلك الأسس نفسها، في نقد أسفار العهدين القديم والجديد، سوى أن هدف المسلمين تمثل في العمل على إثبات التحريف في الكتاب المقدس، وليس من أجل بناء نصه وتنقيحه والاقتراب من الأصل كما سعى إلى ذلك النقاد الغربيون.

قيمة اللغة في النصوص الدينية:

لم يغفل علماء الإسلام المكانة التي تحتلها اللغة في تحديد معاني النصوص وفهمها، وهم في ذلك مقتدون بما كرّسه القرآن الذي جعل من لغته العربية إعجازا لكل مخالفيه ليس في أسلوبها وبلاغتها وفصاحتها فحسب، بل أيضا في ثبوتها؛ فلغة القرآن ثابتة بالنص والتواتر منذ البعثة النبوية وإلى هذا الزمان، عكس الكتاب المقدس الذي يعاني بعهديه من جهل تام بلغته، ومع ذلك كان إلمام العلماء المسلمين كبيرا للغة التي يزعم أهل الكتاب أنها اللغة الأصل للكتاب، فهاهو صاحب "الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام" يشير إلى

أنه يعرف لغة أهل الكتاب، ولكنه لا يحب أن يتحدث إلا بلغة القرآن: "وأما قولك: فأثبتوه من التوراة بالعبراني ومن الإنجيل بالعجمي فلتعلم أن لولا كره منا أن نتكلم برطانة العجم لكان ذلك علينا أيسر شيء يلتزم ولكنا إن شاء الله تعالى نذكر كلام الأنبياء من كتبكم كما قد ترجمها المترجمون من أهل ملتكم مثل يرنوم وحفص بن بر"(١)، وكان ابن حزم عند كل ردٍّ على أهل الكتاب يؤكد على أنه لا يورد من نصوصهم إلا النصوص التي لا تحتمل تأويلا ولو بعيدا يمكن صرف ظاهر النص إليه، وكان كلما أثار مخالفوه اعتراضا على اعتبار أن ما ذهبوا إليه وجه تحتمله اللغة، نفى ذلك بالتأكيد على أن العبرية التي يزعمون أنها لغة الكتاب الأصلية لا تحتمل ذلك الوجه، مثال ذلك ما أورده عند نفيه أن يكون يوسف النجار هو والد المسيح عليه السلام في قوله: "فإن قالوا: إن زوج الأم يسمى في اللغة أبا قلنا: كيف العمل في هؤلاء الذين اتفقت الأناجيل على أنهم إخوته وأخواته.. وما وجد قط في اللغة العبرانية أن ولد الربيب من غير الأم يسمى أخا"(٢)، ويقول في مكان آخر: " وقد ادعى بعضهم أن هذا تقتضيه اللغة اللاتينية من أن علم العالم يقال فيه إنه ابنه،.. وهذا باطل ظاهر الكذب لأن الإنجيل الذي كان فيه ذكر الأب والابن وروح القدس لا يختلف أحد من الناس في أنه إنما نقل عن اللغة العبرانية إلى السريانية وغيرها فعبر عن تلك الألفاظ العبرانية وبها كان فيه ذكر الأب والابن وروح القدس وليس في اللغة العبرانية شيء مما ذكر وادعى"(٣).

ويظهر اهتمام ابن حزم باللغة الأصلية للأسفار المقدسة حرصه في بداية ذكره للأناجيل على إعطاء لغة كل إنجيل يقول عن الأناجيل: "فأولها تاريخ ألفه متَّى اللاَّواني.. وكتبه بالعبرانية.. والآخر تاريخ ألفه مارقش الهاروني.. وكتبه باليونانية.. والثالث تاريخ ألفه لوقا الطبيب.. كتبه باليونانية.. والرابع تاريخ ألفه يوحنا.. وكتبه باليونانية.. ويوحنا هذا نفسه هو ترجم إنجيل متى صاحبه من العبرانية إلى اليونانية"(٤).

---

(١) الإعلام بما في دين النصارى...: القرطبي، ص: ٢٢٠

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت الطبعة الثانية ١٩٩٦، الجزء الثاني، ص: ٨٢.

(٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهوا والنحل، الجزء الأول، ص: ١١٣.

(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الثاني ص: ١٣-١٤.

الترجمة وكثرة النسخ وأثرهما في تحريف النصوص الدينية:

ولم يغب عن ابن حزم ما قد تحدثه الترجمة والنَّساخة من تحريف للنص فكان يشير إلى ذلك متى أحس أن الخطأ قد يكون مردُّه إلى المترجم أو الناسخ، وينفي في نفس الوقت إرجاع الخطأ إليهما إن ثبت له غير ذلك[١]،ولا يخفى على المهتمين بالفيلولوجيا[٢] أن الترجمة والنَّسَاخة يدخلان في مدار اختصاص واهتمام هذا العلم ويحظيان فيه بأهمية كبرى.

أما المقارنة بين النسخ التي يجعل منها الفيلولوجي إحدى الطرق، بل أهمها لاكتشاف الاختلافات بين النصوص[٣] فقد كان علماء الإسلام سباقين في استعمال هذه المقارنات النصيَّة، لذا نجد ابن حزم قد قارن بين الأناجيل الأربعة وقارن بين التوراة وإنجيل متَّى في ذكر نسب المسيح، كما قارن بين التوراة العبرانية والسبعينية واستخلص من هذه المقارنة الأخيرة عدة أخطاء حسابية في أعمار بني آدم، جعلت الفرق في تاريخ الدنيا بين اليهود والنصارى يساوي ألفاً وثلاثمائة وخمسين عاما[٤].

الاختلاف بين النصوص وتناقضها:

ركز المسلمون في نقدهم للأسفار المقدسة على إبراز التناقض الموجود في هذه الأخيرة، لاعتقادهم أن كلام الله عز وجل لا يجوز أن يتناقض أو يختلف فيما بينه، أو مع العقل، أو مع ما هو معلوم من الدين بالضرورة، كالاعتقاد بتوحيد الله أو عصمة ملائكته ورسله، فكانوا كلما وقفوا على نص توراتي أو إنجيلي يقدح في ذات الله أو عصمة ملائكته أو أحد

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ص: ٢٠٧-٢٠٨ و ٢٧٦ الجزء الأول.

(٢) للمزيد من المعلومات عن علم الفيلولوجيا وعلاقته بنقد الكتب المقدسة في الفكر المسيحي الغربي، يمكن الرجوع إلى كتابنا: "تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنيني والتقديس: دراسة في التاريخ النقدي للكتاب المقدس في الغرب المسيحي"، ص: ٣٦-٤٩.

(٣) تعرض P. Collomp لأهمية المقارنة بين النسخ وطرق معالجتها في كتابه: Critique textuelle ص: ٢٩ وما يليها، يمكن الرجوع أيضا إلى كتاب:

38 et suiv..Louvain-La-neuve, Librairie Editeur, 1979 p Critique historique L. Genicot,

(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الثاني، ص:٢٣

رسله نفوا عنه الوحي الإلهي، فرأوا في النصوص التوراتية المُجَسِّمة للذات الإلهية، أو القادحة في عصمة الرسل كادعاء التوراة أن الله تعالى يأكل ويشرب ويندم، وأن أنبياء الله عليهم السلام يكذبون ويزنون ويشربون الخمر ويرتدُّون عن عقيدة التوحيد، رأوا فيها كلِّها نصوصا وضعتها أيدٍ بشرية تجهل معنى التوحيد والنبوة والعصمة، وهذا ما جعل عبد الحق الإسلامي في كتابه "الحسام الممدود في الرد على اليهود" يخصص الباب الثالث منه لبيان تجسيم اليهود[(١)]، ويخصص الباب الرابع لبيان وقوعهم في الأنبياء عليهم السلام[(٢)].

الاستعانة بالعلوم الإنسانية في نقد النصوص الدينية:

وأما ضرورة الاستعانة بالعلوم الإنسانية والكونية الأخرى في دراسة النصوص المقدسة ونقدها من جغرافيا وهندسة وفلاحة فتظهر عند ابن حزم أكثر من غيره من النقاد المسلمين، أما معرفته بالجغرافيا فقد مكنته من معرفة طول الأنهار ومنابعها ومصابِّها، مما سهَّل عليه بيان الأخطاء الجغرافية التي تمتلئ بها نصوص التوراة؛ فأبطل ادعاءها في كون نسل إبراهيم عليه السلام يملكون الأرض من النيل إلى الفرات، يقول ابن حزم: "ثم قوله: النهر الكبير وما في بلادهم التي ملكوا نهر يذكر إلا الأردن وحده وما هو بكبير إنما مسافة مجراه من بحيرة الأردن إلى مسقطه في البحيرة المنتنة نحو ستين ميلا فقط"[(٣)]، ومكنته معلوماته بجغرافية المنطقة أيضا من كشف كذب التوراة بخصوص ادعاء بنات لوط: "ليس أحد في الأرض يأتينا كسبيل النساء.. أترى كان انقطع نسل ولد آدم حتى لم يبق في الأرض أحد يضاجعها إن هذا لعجب فكيف والموضع معروف إلى اليوم ليس بين تلك المغارة التي كان فيها لوط عليه السلام مع بنتيه وبين قرية سكنى إبراهيم عليه السلام إلا فرسخ واحد لا يزيد وهو ثلاثة أميال فقط"[(٤)]،

---

(١) رسالتان في الرد على اليهود، الرسالة الأولى لأبي محمد عبد الحق الإسلامي، الحسام الممدود في الرد على اليهود، والثانية الرد على من قال بأفضلية بني إسرائيل على العرب للسلطان العلوي الشريف أبي الربيع سليمان محمد بن عبد الله بن إسماعيل دراسة وتحقيق عبد الحميد الخيالي، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ص: ٤٩.

(٢) نفسه ص: ٥٧.

(٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ٢١٨.

(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ٢٢٤.

ويظهر من خلال كلام ابن حزم على الأنهر في التوراة مدى علمه بجغرافية الشرق الأدنى، ومع أنه لم يغادر الأندلس قط ولا زار المشرق أبداً نجده يصف الأنهار الأربعة المذكورة في التوراة: النيل وجيحان ودجلة والفرات وصفا دقيقا يتبين به كذِب مؤلف التوراة[١].

وأفاد أيضا من علم الفلاحة واستعمل معلوماته فيها في الرد على أقوال إنجيل متى بقوله: "حاشا للمسيح عليه السلام أن يقول هذا الكلام لكن.. الذي قاله كان قليل البصارة بالفلاحة وقد رأينا نبات الخردل ورأينا من رآه في البلاد البعيدة فما رأينا قط ولا أخبرنا من رأى شيئا منه يمكن أن يقف عليه طائر"[٢].

واستفاد ابن حزم من معارفه الرياضية لإثبات الأخطاء الحسابية التي وقعت فيها التوراة يقول: "ما رأيت أجهل بالحساب من الذي عمل لهم التوراة وحاشا لله أن يكون هذا الخبر البارد الكاذب عن الله تعالى أو عن موسى عليه السلام"[٣]، وبعد ذكره اضطراب التوراة في أعمار أبناء نوح عليه السلام يضيف قائلا: "وهذا كذب لا خفاء به حاشا لله من مثله"[٤]، فهل يختلف ما أشرنا إليه هنا مع الضوابط المنهجية الثلاثة[٥] التي يضعها الفيلولوجي نصب عينيه وهو يدرس النصوص وينتقدها، والمتمثلة في ضرورة انسجام النص مع المنطق والواقع، وأن يكون النص ذا معنى غير مخالف لقواعد اللغة غير متناقض أو مخالف لمعتقد الكاتب أو مذهبه.

وتمكن بفضل ضبطه للهندسة وحساب المساحات من بيان كذب التوراة في عدد قبائل بني إسرائيل الداخلين إلى الأرض المقدسة، حيث يقول بعد تحديده لمساحة الأرض المقدسة: "واعلموا أنه لا يمكن البتة أن يكون في المساحة المذكورة على أن تكون مساحة كل قرية ميلا في ميل مزارعها ومشاجرها إلا ستة آلاف قرية ومائتا قرية هذا على أن يكون جميع

---

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ٢٠٣-٢٠٤.

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الثاني، ص: ٧٩.

(٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ٢٤٢، راجع أيضا ص: ٢١٦-٢١٧.

(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ٢١٣.

(٥) لقد تعرض P. Collomp بتفصيل لهذه الضوابط في كتابه:

la critique textuelle, publication de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg, Paris, Société d'éditions les Belles lettres initiation méthode fascicule 6, 1931, p.21-22.

العمل المذكور عمرانا متصلا لا مرج فيه ولا شجر ولا أرض محجرة لا تعمر ولا أرض مرملة ولا سبخة ملح كذلك وهذا محال أن يكون."[1].

وليس ابن حزم وحده من علماء الإسلام من استعمل القواعد الفيلولوجية في نقده للتوراة والإنجيل وإنما يعتبر أكثر المسلمين توظيفا لها في أكثر من موضع وهو أمر طبيعي لاهتمامه الكبير بالأسفار المقدسة لأهل الكتاب، وانكبابه واعتكافه على دراستها، هذا بالإضافة إلى احتكاكه الكبير بأهل الكتاب ومجالسته لهم ومناظرتهم كما يذكر ذلك في كتابيه "طوق الحمامة" و"الفصل في الملل والأهواء والنحل".

ومع أن علماء الإسلام الذين اهتموا بدراسة الكتب المقدسة انصب تركيزهم بالخصوص على إثبات التناقض بين الآيات وبيان التحريف فيها، وإظهار البشارات بالنبي ﷺ فيها، فإننا نجد لدى بعضهم شيئا من تلك القواعد الفيلولوجية اللازمة للناقد؛ كالمقارنة بين النُّسخ والاهتمام بأسلوب الرواية، إذ تنبه بعضهم لصيغة الغائب المهيمنة على نص الكتاب المقدس، مما يدل على أن الراوي شخص غير موسى عليه السلام، يقول القاضي عبد الجبار: "في توراة اليهود ما ليس في توراة فرقة يقال لها السامرة من الزيادات والذي بأيدي النصارى فيها أيضا زيادات ونقصان.. على أنه قيل: إن في التوراة ما يدل على أنه ليس من كلام الله تعالى ولا من كلام موسى لأن فيها الإخبار عن موت موسى عليه السلام وعن أحوال بني إسرائيل بعده كما أن فيها الإخبار عن أنبياء كانوا بعد موسى كل ذلك يبين أنه من كلام من جاء بعد موسى"[2]، أما البيروني فقد اهتم بلغة الكتب المقدسة من أجل بيان أن الأصل في اليهودية والمسيحية هو التوحيد، وأن ما اشتملت عليه هذه الأخيرة من مساس بعقيدة التوحيد لا يدل عليه نص صريح من التوراة أو الإنجيل، بل إن نصوص التوراة والإنجيل دعت غير المسيح بلفظة "الابن"[3].

---

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ٢٦٢-٢٦٣.

(٢) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، قوم نصوصه على نسختين خطيتين أمين الخولي بإشراف طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي الإدارة العامة للثقافة الطبعة الأولى ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م القاهرة مطبعة دار الكتب الشركة العربية للطباعة والنشر، الجزء ١٦، ص: ١٣٦.

(٣) أبو الريحان البيروني البيروني ت٤٤٠هـ صحح عن النسخة القديمة المحفوظة في المكتبة الأهلية بباريس بإعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد الدكن الهند ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م السلسلة الجديدة من مطبوعات دائرة المعارف العثمانية١١، ص: ٢٨-٢٩.

الفرع الثاني: ملامح المنهج التاريخي في كتابات المسلمين النقدية

أصالة المنهج التاريخي في علوم الحديث:

يعتبر علم الحديث بجميع فروعه من خصوصيات الحضارة الإسلامية، إذ كان ميزتها التي ميزتها عن سائر الحضارات في الشرق والغرب، وهو علم يعكس مدى اهتمام مفكري الإسلام بالنصوص الدينية وعنايتهم القصوى بها وبرواتها، فلا يقبلون أي نص حديثي بمجرد ادعاء نسبته إلى النبي ﷺ ما لم يثبت بالسند المتصل من أول رواته إلى آخرهم، وما لم يكن رواته ثقاتٍ عدولا معروفين، وما لم يوافق هذا النص غيره من النصوص الثابتة الصحيحة كالقرآن الكريم، أو ما هو معلوم من الدين بالضرورة.

والقرآن الكريم بصفته النص الديني الأساس في الإسلام اجتاز هذا الامتحان بامتياز، فالنبي ﷺ الذي ادعى نسبة القرآن لله تعالى معلوم الصفة والسيرة منذ الولادة إلى البعثة، كريم في قومه مشهود له بينهم بالصدق والأمانة، إذ لم يدَّعِ الرسالة حتى أخذ من قومه إقرارا وشهادة علنية بصدقه، فقد روى البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "لما نزلت ﴿ وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾ ﴾ [الشعراء: ٢١٤] صعد النبي ﷺ على الصَّفا فجعل ينادي: يا بني فهر، يا بني عدي لبطون قريش، حتى اجتمعوا فجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج أرسل رسولا لينظر ما هو، فجاء أبو لهب وقريش فقال: أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلا بالوادي تريد أن تغير عليكم أكنتم مصدقي؟ قالوا: نعم ما جربنا عليك إلا صدقا قال: فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد"(١).

"واستمر توثيق النص القرآني حفظا وكتابة إلى أن تم اكتمال نزول النص القرآني، وتوفي الرسول ﷺ بعد ذلك تاركا وراءه النص القرآني مكتوبا بشكل كامل على الرقاع في بيته، مع وجود عدة نسخ للنص القرآني مكتوبة بشكل كامل عند مجموعة من الصحابة،

---

(١) صحيح البخاري دار ابن كثير اليمامة مراجعة مصطفى ديب البغا بيروت ١٩٨٧م ١٤٠٧هـ ج٤ ص:١٧٨٧ الرقم: ٤٤٩٢.

غير الكتابة المتفرقة للنص في مجموع مجتمع الصحابة"[(١)]، كما بقي محفوظا في صدور المؤمنين تتناقله الكواف من الناس عن الكواف منهم حتى وصل إلينا على الحال الذي أوحي به إلى النبي ﷺ لا تناقض نصوصُه ولا شرائعه الفطرة أو العقل أو العلم.

أما الحديث النبوي فيختلف عن القرآن من حيث زمن كتابته وجمعه، فقد نهى النبي ﷺ في أول البعثة أن يُكتب عنه شيء غير القرآن، وقد روى مسلم عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحه وحدثوا عني ولا حرج ومن كذب علي - قال همام: أحسبه قال: متعمداً - فليتبوأ مقعده من النار"[(٢)]، مما يدل على أن كتابة الحديث النبوي كانت متأخرة عن وقت البوح النبوي بها، أما جمع الحديث فكان بدوره في زمن متأخر وحقبة كثر فيها وضع الأحاديث المكذوبة عن سيد المرسلين[(٣)]، وقد دفع وضع الحديث ونسبته كذبا إلى النبي ﷺ بالمحدثين إلى الاحتياط والاحتراز فيما يسمعون ويجمعون من أحاديث، ووضعوا لأنفسهم مناهج علمية دقيقة لدراسة أحوال أسانيد الأحاديث ومتونها، كما وضعوا شروطا لرد أو قبول الحديث منها: ألا يخالف القرآن، وأن يكون سليم

---

(١) سامر إسلامبولي، ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة، رد على كتاب النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة للدكتور الطيب تيزيني، دار الأوائل دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٢، ص: ٢٤.

(٢) صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي مراجعة محمد فؤاد عبد الباقي بيروت ١٩٥٤م/١٣٧٤هـ الجزء ٤ ص: ٢٢٩٨ الرقم ٣٠٠٤.

(٣) جاء في كتاب "تذكرة الموضوعات" من قول جعفر بن محمد الطيالسي: "صلى أحمد بن حنبل وصاحبه يحيى بن معين في مسجد الرصافة فقام بين أيديهما قاصّ فقال: حدثنا أحمد بن حنبل ويحيى بن معين قالا: حدثنا عبد الرزاق عن معمر، عن قتادة، عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: من قال لا إله إلا الله خلق الله له منها طيرا منقاره من ذهب وريشه من مرجان.. وأخذ في قصة نحوا من عشرين ورقة... فلما فرغ من قصصه...قال له يحيى: من حدثك بهذا الحديث؟ فقال: أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين. فقال: أنا يحيى بن معين، وهذا أحمد بن حنبل، ما سمعنا بهذا قط من حديث رسول الله ﷺ، فإن كان ولابد من الكذب فعلى غيرنا. فقال له: أنت يحيى بن معين؟ قال: نعم. قال: لم أزل أسمع أن يحيى بن معين أحمق وما تحققته إلا الساعة. فقال له يحيى: كيف علمت أني أحمق؟ قال: كأن ليس في الدنيا يحيى بن معين وأحمد بن حنبل غيركما؟ قد كتبت عن سبعة عشر أحمد بن حنبل ويحيى بن معين." نقلا عن منهجية جمع السنة وجمع الأناجيل دراسة مقارنة، عزية علي طه، مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية ١٤١٠هـ/١٩٩٦م، ص: ٤١٩-٤٢٠.

اللفظ والتركيب والمعنى، واشترطوا في رواة الحديث الإسلام والرشد والعقل وعدم المجاهرة بالفسق وخوارم المروءة، واشترطوا في راوي الحديث أن يكون ضابطا عدلا.

النقد التاريخي للكتب السماوية السابقة عند المسلمين:

وقد تعامل المسلمون مع التوراة والإنجيل وباقي كتب أهل الكتاب تعاملهم مع القرآن والحديث النبوي نفسه، فاشترطوا التواتر وثبوت السند في كل الكتب المقدسة المنسوبة إلى الله والأقوال المنسوبة إلى الأنبياء، وسألوا عن أحوال نقلة هذه الكتب وسيرهم، لذلك نجدهم يطالبون اليهود والنصارى بإثبات السند المتصل لكل كتاب ينسبونه لله عز وحل، بل بحثوا أنفسهم في سندها ومتنها، وبينوا أنها فاقدة لهذا الشرط الضروري، يقول عبد الله بن إسماعيل الهاشمي بعد أن ذكر الأناجيل الأربعة يذكر أن اثنين منها فقط من عمل الحواريين الذين عاصروا المسيح عليه السلام، وهما متى ويوحنا؛ أما الآخران فهما من عمل اثنين من السبعين الذين كانوا مع تلامذة المسيح والذين أُرسلوا مبشرين للوثنيين وهما مرقص ولوقا[(١)]. وينحو الجاحظ نفس المنحى ويذكر أن نقل النصارى مرده إلى أربع أنفسٍ فقط قائلا: "إنما قبلوا دينهم عن أربع أنفسٍ: اثنان منهم من الحواريين بزعمهم: يوحنا ومتى، واثنان من المستجيبة وهما: مرقش ولوقش."[(٢)]، وما كان للقاضي عبد الجبار إلا أن يشير بدوره إلى فقدان التوراة للسند الصحيح المتصل[(٣)]، أما ابن حزم فقد رد ادعاء تواتر مسألة صلب المسيح الذي تدعيه النصارى، وبين أن هذه الحادثة لا تتوفر فيها شروطُ التواتر؛ لأن صلب المسيح عليه السلام لم يقله قط كافة ولا صح بالخبر قط وأن نقل خبر صلب المسيح عليه السلام يرجع إلى شُرَطٍ مأمورين مجتمعين مضمون منهم الكذب وقبول الرشوة على قول الباطل[(٤)].

---

(1) dialogue islamo-chrétien sous le calife ALMA'MUN (813-843) les épîtres d'ALHACHIMI et d'ALKINDI thèse de doctorat de 3éme cycle présenté par Georges TARTAR pasteur professeur d'arabe 1977 université des sciences humaine de Strasbourg faculté de théologie protestante pp. 8-9.

(٢) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، المختار في الرد على النصارى، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل بيروت لبنان مكتبة الزهراء القاهرة الطبعة الأولى ١٤١١هـ/١٩٩١م، ص: ٧١.

(٣) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، مصدر سابق، الجزء ١٦، ص: ١٣٦.

(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ١٢٣-١٢٤.

واهتمام المسلمين باتصال السند وانقطاعه كمنهج علمي يهدف إلى إثبات صحة الرواية من عدم صحتها قبل اعتمادها هو نفس ما يُعرف في المنهج التاريخي بنقد الدقة والأمانة(١).

النقد الخارجي لأسفار الكتاب المقدس عند ابن حزم:

ويعتبر ما قام به ابن حزم سابقة في تاريخ نقد العهد القديم، إذ يعتبر أول ناقد - قبل ابن عزرا وسبينوزا - لجأ في نقده لأسفار التوراة وأسفار العهد القديم إلى سلوك طريقين منهجيين حاول من خلالهما نفي النسبة الإلهية عن هذه الأسفار المزعومة، أولهما تتبع الأحداث التاريخية التي عاشها بنو إسرائيل اعتماداً على سفْري الملوك وأخبار الأيام؛ فتتبع حال التوراة لبيان فقدانها إلى السند وإثبات تحريفها، وقد كشف عن هذا الهدف في قوله: "ونحن نصف إن شاء الله تعالى حال كون التوراة عند بني إسرائيل من أول دولتهم إثر موت موسى عليه السلام إلى انقراض دولتهم إلى رجوعهم إلى بيت المقدس إلى أن كتبها لهم عِزْرا الوراق بإجماعٍ من كتبهم واتفاقٍ من علمائهم دون خلاف يوجد من أحد منهم في ذلك وما اختلفوا فيه من ذلك نبهنا عليه ليتيقن كل ذي فهم أنها محرفة"(٢). وقد قسم ابن حزم تاريخ بني إسرائيل بعد وفاة موسى إلى فتراتٍ: فترة يشوع والقضاة، فترة مملكة داود وسليمان، وفترة انقسام المملكة إلى مملكة الشمال ومملكة الجنوب، وتتبع حال التوراة في كل هذه الفترات، وركز فيها على إبراز انتشار الكفر في صفوف بني إسرائيل وكثرة رِدَّة مُدبريهم وملوكهم منذ موت موسى عليه السلام إلى عهد أول ملك لهم وذلك في قوله: "فاعلموا الآن أنه كان مذ دخلوا الأرض المقدسة إثر موت موسى عليه السلام إلى ولاية أول ملك لهم وهو شاوُل المذكور سبع ردات فارقوا فيها الإيمان وأعلنوا عبادة الأصنام..، فتأملوا أي كتاب يبقى مع تمادي الكفر ورفض الإيمان هذه المُدد الطوال"(٣).

وبعد نفي ابن حزم الإيمان عن جميع ملوك مملكة الشمال، بيَّن انتشار الكفر بين

---

(١) للمزيد من المعلومات عن منهج النقد التاريخي، يمكن الرجوع إلى كتاب بدوي عبد الرحمان (مترجم)، النقد التاريخي: المدخل إلى الدراسات التاريخية لأنجلوا وسينوبوس، نقد النصوص لبول ماس، والتاريخ العام لإمانويل كانط، دار النهضة العربية ١٩٦٣.

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص:٢٨٧.

(٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص:٢٩٠.

صفوف الكهنة الهارونيين أنفسهم أمثال "ابني الكوهن عالى الهاروني وغيرهما ممن يقرؤون في كتبهم أنهم خدموا الأوثان وبيوتها من بني هارون وبني لاوي"(١).

أما المنهج الثاني الذي اتبعه ابن حزم في نقد التوراة وأسفار العهد القديم فهو منهج نقد المتن أو النقد الداخلي كما يعرف اليوم؛ ويتمثل في الوقوف مع النص ودراسته دراسة دقيقة لبيان التناقض والأخطاء الواردة فيه، وقد أشرنا إليه أعلاه عند ذكرنا لاهتمام المسلمين باستخراج التناقض والاختلاف بين نصوص الكتب السماوية السابقة، لذلك اكتفينا هنا بالإشارة إلى النقد الخارجي الذي تميز به ابن حزم عن غيره من النقاد المسلمين أو الغربيين(٢).

ولم يقتصر علماء الإسلام في نقدهم للكتب المقدسة على ما ورد في هذه الأخيرة فحسب، بل تعدوها إلى أقوال كبار المؤرخين والعلماء اليهود والمسيحيين كما لجأوا إلى تفسيراتهم ومؤلفاتهم الدينية فتكونت لديهم فكرة واضحة عن عقائدهم وفِرقهم وأدركوا كيفية تعاملهم مع نصوصهم وكيف فهموها وبنوا عليها عقائدهم. فكانت هذه المؤلفات بالنسبة للمسلمين مرآة تعكس الفهم والآراء التي كونها الأحبار اليهود والآباء الكنسيون حول نصوصهم الدينية.

لهذا نجد كثيرا من علماء مقارنة الأديان المسلمين يشيرون في ردودهم على اليهود والنصارى إلى أقوال بعض الأحبار والآباء الكنسيين وإلى بعض المؤلفات اليهودية والمسيحية المعتمدة لدى كل جانب، فقد استعان ابن حزم بتاريخ يوسيفوس من أجل معرفةٍ أكبر بتاريخ بني إسرائيل، وهو مؤرخ يهودي مازال موضع استشهاد من لدن النقاد الغربيين إلى اليوم، وقد ذكره ابن حزم عند حديثه عن الفرق اليهودية خاصة العيسوية التي تؤمن بالمسيح عليه السلام، واعتبره من اليهود الذين آمنوا به عليه السلام، وهو ما استخلصه من تاريخه عند ذكره ليوحنا

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ٣٠٠-٣٠١.

(٢) حاول سبينوزا أن يبين قيمة إثبات سند الكتب الدينية من خلال معرفة إلى من تنسب هذه الكتب، خاصة إذا كانت تشتمل على أمور غير معقولة، أو منافية للواقع، إذ الأصل الإلهي المزعوم لها يحتم عدم تناقضها مع العقل أو الواقع المشهود. إلا أنه من حيث التطبيق لم يطبق سوى منهج النقد الداخلي على النصوص التوراتية، مكتفيا بالإشارة إلى الاضطراب الذي يعرفه النص التوراتي وبيان تناقض الأفكار التي يعاني منها معتمدا في ذلك على أقوال ابن عزرا أساسا مضيفا بعض الملاحظات التي تفرد بها والتي لم يشر إليها ابن عزرا، وإن لم تكن ملاحظاته تلك جديدة فقد سبقه إليها ابن حزم بقرون.

المعمدان وللمسيح عليهما صلوات الله وسلامه[١]. واستعان ابن حزم أيضا في رده على اليهود بما ورد في التلمود[٢] وأشار في أكثر من موضع إلى أقوال ابن النِّغْرِيلَّة اليهودي ورد عليها[٣].

أما النصارى فلم يقتصر على أسفار العهد الجديد بل طالع كل مؤلفاتهم الأخرى التي وضعها القساوسة والأساقفة[٤]، ويؤكد اطلاعه على هذه المؤلفات المسيحية إيراده لأقوال مختلف الفرق المسيحية، وبيان اعتقادهم في طبيعة المسيح وفي الاتحاد وكيفيته[٥].

أما أبو العباس القرطبي فقد استعان بما ألفه القديس أُغِسْطين في رده على أقوال خصمه، جاعلا من هذه الأقوال حجة عليه: "ولو كنتَ ممن له في النظر نصيب لضربت فيه بسهم مصيب ولاقتديت بمعلمكم الأزعم وأسقفكم الأعظم أغشتين فها هو يقول في مصحف العالم الكائن في أول ورقة منه: ينبغي أن يجعل الكلام في النظريات على منازلَ ودرجاتٍ ليكونَ من اجتمع معنا في الدرجة الأولى تكلمنا معه في الدرجة الثانية، ومن اجتمع معنا في الدرجة الثانية تكلمنا معه في الدرجة الثالثة، ثم نمضي كذلك إلى أقصى نهايات الكلام"[٦] واستشهد بأقوال هذا القسيس في ستة عشر موضعا خصوصا أقواله في الاتحاد[٧]، وراجع أيضا كثيرا من أقوال الآباء الكنسيين أمثال شباليش، وأريش، ودنونيشيش، وأونوميش، وأوتفش، وترتليان، وأربد، ونمرشيش، وأوريان، وفرشاط ومرحيون، وشلبانش[٨].

---

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ١٧٩. راجع أيضا تاريخ يوسيفوس بن كربون اليهودي المطبعة العلمية بيروت ص: ٢١٣-٢١٤.

(٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص:٣٢٤.

(٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ٢٢٥ وص:٢٤٥.

(٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الثاني، ص: ١٥.

(٥) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول، ص: ١٠٩ وما بعدها.

(٦) أبو العباس القرطبي، الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام وإثبات نبوة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام تقديم وتحقيق: أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي، للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ص: ٥٧-٥٨.

(٧) نفسه ص: ٥٧-٥٨-٦٠-٦٩-٧٢-٨١-٨٢-٨٦-٨٩-١١٠-١٢٦-١٢٨-١٤٣-١٤٩-١٥٦-١٥٧.

(٨) نفسه ص: ٨١، كنا نود لو أن الدكتور أحمد حجازي السقا محقق الإعلام عرف لنا هذه الشخصيات من تكون؟ إذ اكتفى بتعريف المعروف منهم وهو أغسطين مع أنه حقق الكثير من الكتب في الرد على النصارى، وسأحاول في إعادة التحقيق التي أقوم بها القيام بذلك إن شاء الله.

الخاتمة

حاول هذا البحث في هذه الوريقات بيان الأخطاء التي ارتكبها مؤرخو حركة نقد الكتاب المقدس الغربيون **بتغييبهم المقصود لمساهمة الفكر الإسلامي**، وذلك بالوقوف مع كتابين يتميزان في نظر أصحابهما "بالموسوعية والموضوعية"، فبينا كيف تجاوز كل منهما مرحلة ازدهار الحضارة الإسلامية خاصة في الأندلس، وغيّبا إسهامات علمائها في نقد الكتب المقدسة، كما رام البحث من جهة ثانية إبراز مساهمة المسلمين في تأسيس صرح علم يدّعي الغرب اليوم قصب السبق فيه، من خلال رصد الملامح الكبرى للمناهج الغربية في نقد النصوص عند المسلمين وهما: النقد الفيلولوجي والنقد التاريخي، مبرزا أن الأسس التي يقوم عليها المنهجان سبق المسلمون إلى إرسائها، بدليل اهتمامهم باللغة التي حررت بها هذه النصوص ومقارنة نسخها المختلفة واستعانتهم بكل العلوم الأخرى لبيان تناقضات النصوص الدينية اليهودية والمسيحية، كما وظفوا معارفهم في علوم الحديث لرد كل الروايات الدينية لأهل الكتاب، بل إن مضمون منهجهم في الحديث هو نفسه الذي يقوم عليه منهج النقد التاريخي.

وعليه يمكننا استخلاص النتائج التالية:

١- أن القرآن هو المؤسس الحقيقي لعلم الأديان.

٢- أن القرآن هو المصدر الأول لعلماء الإسلام الذي استمدوا منه أدلتهم وحججهم في الرد على اليهود والنصارى، ومن خلاله تعرفوا على المخالف وانفتحوا عليه متبعين في ذلك الخطوات التي خطها القرآن في مخاطبة الآخر ودعوته إلى الحق.

٣- أن المسلمين استعملوا المناهج العلمية التي لم تكتشف إلا حديثا كالمنهج الفيلولوجي والمنهج التاريخي، إلا أنهم استعملوا مصطلحاتهم وعباراتهم الخاصة، فاستعملوا مصطلح الضبط والعدالة، في حين استعمل النقد الغربي مصطلح نقد الدقة والأمانة، ومضمونهما واحد.

٤- أن كتابات علماء الإسلام عموما والإمام ابن حزم على الخصوص كانت إلى جانب القرآن المصدر الذي اعتمد عليه النقاد الغربيون في دراستهم لكتبهم المقدسة.

من هنا يتبين لكل مهتم بهذا المجال أن ما قام به علماء الغرب أمثال سبينوزا ورشار سيمون وغيرهم كان نتيجة لاطلاعهم بشكل مباشر أو غير مباشر على النص القرآني أولا، ثم على أعمال علماء الإسلام ومؤلفاتهم النقدية التي جعلت من الكتب السماوية السابقة موضوعا لها.

مصادر البحث ومراجعه :

أولاـ المصادر العربية:

١- ابن النديم، "الفهرست"، دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

٢- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت الطبعة الثانية ١٩٩٦، الجزء الثاني.

٣- إسلامبولي سامر، ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة، رد على كتاب النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة للدكتور الطيب تيزيني، دار الأوائل دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٢.

٤- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح دار ابن كثير اليمامة مراجعة مصطفى ديب البغا بيروت ١٩٨٧م ١٤٠٧هـ.

٥- بدوي عبد الرحمان (مترجم)، النقد التاريخي: المدخل إلى الدراسات التاريخية لأنجلوا وسينوبوس، نقد النصوص لبول ماس، والتاريخ العام لإمانويل كانط، دار النهضة العربية ١٩٦٣.

٦- البيروني، أبو الريحان، ت٤٤٠هـ صحح عن النسخة القديمة المحفوظة في المكتبة الأهلية بباريس بإعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد الدكن الهند ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م السلسلة الجديدة من مطبوعات دائرة المعارف العثمانية١١.

٧- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، المختار في الرد على النصارى، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل بيروت لبنان مكتبة الزهراء القاهرة الطبعة الأولى ١٤١١هـ/١٩٩١.

٨- الخيالي، عبد الحميد محقق، رسالتان في الرد على اليهود، الرسالة الأولى لأبي محمد عبد الحق الإسلامي، الحسام الممدود في الرد على اليهود، والثانية الرد على من قال بأفضلية بني إسرائيل على العرب للسلطان العلوي الشريف أبي الربيع سليمان محمد بن عبد الله ابن إسماعيل، دراسة وتحقيق منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

٩- زالمان شازار، "تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث" تحرير: ترجمة: أحمد هويدي تقديم ومراجعة: محمد خليفة حسن، المشروع القومي للترجمة ٢٠٤ المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٠.

١٠- الزين، محمد فاروق، "المسيحية والإسلام والاستشراق"، دار الفكر- دمشق، الطبعة الأولى: ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

١١- شحلان، أحمد أ.عبد العزيز بن عبد الله، د.محمد المختار ولد أباه، د. عبد العزيز شهبر، د.هبة نايل بركات؛ لغات الرسل وأصول الرسالات موسى - عيسى - محمد عليهم الصلاة والسلام. الرباط، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة - إيسيسكو ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

١٢- شحلان، أحمد، ابن رشد والفكر العبري الوسيط فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، المطبعة والوراقة الوطنية مراكش، الطبعة الأولى ١٩٩٩.

١٣- الشرقاوي، محمد عبد الله، بحوث في مقارنة الأديان، دار الفكر العربي ١٤١٠هـ/ ٢٠٠٠م.

١٤- شريف، محمد هاشم، "الإسلام والمسيحية في الميزان"، مؤسسة الوفاء بيروت الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م.

١٥- شفيق، منير، "الإسلام في معركة الحضارة"، الناشر للنشر والتوزيع والإعلان بيروت لبنان، دار البراق للنشر تونس، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/١٩٩١م.

١٦- طه، عزية علي "منهجية جمع السنة وجمع الأناجيل دراسة مقارنة"، مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية ١٤١٠هـ/١٩٩٦.

١٧- العك، الشيخ خالد عبد الرحمن، "الفرقان والقرآن" دار الحكمة، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م

١٨- قاموس الكتاب المقدس، تأليف نخبة من الأساتذة اللاهوتيين، مجمع الكنائس في الشرق الأدنى، الطبعة الثانية بيروت ١٩٧١.

١٩- القرطبي، "الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام وإثبات نبوة سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام"، تقديم وتحقيق: أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي، للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة.

٢٠- الكتاب المقدس: الأسفار القانونية الثانية" مكتبة المحبة.

٢١- الكلاّم، يوسف، "تاريخ وعقائد الكتاب المقدس بين إشكالية التقنين والتقديس، دراسة في التاريخ النقدي للكتاب المقدس في الغرب المسيحي"، تقديم الدكتور عبد المجيد الصغيّر، دار صفحات للدراسات والنشر الطبعة الأولى ٢٠٠٩.

٢٢- مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، "صحيح مسلم"، دار إحياء التراث العربي مراجعة محمد فؤاد عبد الباقي بيروت ١٩٥٤م/١٣٧٤هـ.

٢٣- "الموسوعة العربية الميسرة"، تأليف لجنة من العلماء والباحثين، إشراف محمد شفيق غربال، دار نهضة لبنان للطبع والنشر، بيروت، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٢٤- الهمداني، القاضي عبد الجبار، "المغني في أبواب التوحيد والعدل"، قوم نصوصه على نسختين خطيتين أمين الخولي بإشراف طه حسين، وزارة الثقافة والإرشاد القومي الإدارة العامة للثقافة الطبعة الأولى ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م القاهرة مطبعة دار الكتب الشركة العربية للطباعة والنشر، الجزء ١٦.

٢٥- ول ديورانت، "قصة الحضارة" ترجمة عبد الحميد يونس، طبعة القاهرة: ١٩٧١م-١٩٧٢م.

٢٦- يوسيفوس، بن كربون "تاريخ يوسيفوس" المطبعة العلمية بيروت.

ثانيا: المصادر الأجنبية:

27- omp P. la critique textuelle, publication de la faculté des lettres de l'université de Strasbourg, Paris, Société d'éditions les Belles lettres initiation méthode fascicule 6.

28- Delaunay, Ferdinand Philon d'Alexandrie, Écrits historiques, influence, luttes et persécutions des juifs dans le monde romain, Paris librairie académique, Dedier et Cie, Librairies-Editeurs, 1867.

29- Encyclopedia universalis, encyclopedia universalis éditeur Paris 1989, Corpus 4.

30- Genicot,L. Critique historique Louvain-La-neuve, Librairie Editeur, 1979.

31- Simon, Richard Histoire critique du vieux testament, Rotterdam 1685. MINIRVA, G.M.B.H, Unveränderter Nachdruck-frankfurt 1967.

32- TARTAR, Georges dialogue islamo-chrétien sous le calife ALMA'MUN (813-843) les épîtres d'ALHACHIMI et d'ALKINDI thèse de doctorat de 3éme cycle présentée par Georges TARTAR pasteur professeur d'arabe 1977 université des sciences humaine de Strasbourg faculté de théologie protestante.

33- Vajda Georges, introduction à la pensée juive du moyen âge, Paris, J.Vrin, 1947. In 8° (études de philosophie médiévale, XXXV).

فهرس بحث إسهامات المسلمين في تطور حركة نقد الكتاب المقدس في الغرب

الحوار مع أهل الكتاب

قواعده وموضوعاته

د.أحمد بن عبد اللّه الغامدي

عضو هيئة التدريس بجامعة الملك عبد العزيز

بحوثه :

- أسباب سقوط الشيوعية الماركسية (رسالة ماجستير)
- دليل الحدوث أصوله ولوازمه – عرض ونقد – (رسالة دكتوراه)
- الطعن في الصحابة رضي اللّه عنهم حكمه وآثاره
- عبق الزهر من حديث النهي عن سب الدهر



ملخص البحث

من حكمة الله تعالى أن خلقَ الخير والشر، وجعل الحق في صراعٍ مع الباطل وإن كانت الغلبةُ للحق وأهله، إلا أن النصوص الشرعية أمرت بمجاهدةِ أهل الباطل، ومن طرائق مجاهدتهم كشف شبههم، والرد على باطلهم، وإقامة الحجة عليهم بالبيانِ والبرهان؛ لأن كيدهم لهذا الدين كائن في كل زمان وكل مكان، ويتولى كبر ذلك أهل الكتاب - اليهود والنصارى - ومن ألوان كيدهم في هذه الأزمنة الدعوات المختلفة التي تنادي بـ"التآلف بين الأديان" ولا تآلف إلا عن طريق الحوار، فجاءت هذه الدراسة المختصرة تبيّن مشروعية الحوار معهم، وتظهر في الوقت ذاته أهم أهدافهم التي يسعون لتحقيقها، والتي تتمثل في المحافظة على دينهم، ونشر عقيدتهم، ولهذا اهتمت هذه الدراسة ببيان المنهج الشرعي الذي يجب أن يُسلك عند محاورتهم، وذلك بوضع القواعد التي جاءت بها النصوص، وأرشدت إليها، وحثت على سلوكها، كما كشفت هذه الدراسة عن خلو مؤتمرات الحوار وندواته من أهم الموضوعات التي يجب أن يقع التحاور فيها، فاهتمت بذكر الموضوعات الأساسية التي يجب أن تتضمنها هذه الحوارات، لتؤتي ثمارها، وتحقق الغاية منها.

المقدمة

الحمدُ لله الواحد الأحد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن لهُ كفواً أحد، والصلاةُ والسلامُ على خيرِ خلق الله، محمد بن عبد الله، خير من جاهد في الله بلسانهِ ويده، ففتح اللهُ به قلوباً غلفاً، وآذاناً صماً، كشف الله به الغمة، وأقام به الحجة، وأزاح به الظلمة، وجاء بشريعةٍ ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، فصلى الله عليه وعلى آلهِ، وصحبهِ، وعلى من سار على نهجهِ، واقتفى أثره، واهتدى بهديه، إلى يوم يبعثون.

أما بعد: فإن الله تعالى قال: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾ ﴾ [هود: ١١٨-١١٩].

فهذه حكمة الله تعالى في عباده أن يكونوا مختلفين في معتقداتهم وأديانهم، إلا تلك الطائفة التي اتخذت من الحق والهدى طريقا لها، فتبعت أمر الله تعالى، وأمر رسله عليهم السلام، ومع الإقرار بهذا التنوع والتضاد، فإنه لابد من الصراع بين الحق والباطل، وإن كانت الغلبة للحق وأهله، إلا أن أصحابه مأمورون بمجاهدة أهل الباطل بالنفس والمال، والحجة والبرهان، كما دلت على ذلك النصوص من السنة والقرآن، وهذا أصل أصيل، لا يجوز تركه، ولا الإعراض عنه، ولا الزهد فيه، وذلك من أجل إحقاق الحق، ودفع الباطل، وكشف الشبهة،

ورد الفرية، مقاومة لأعداء هذا الدين وأهله، الذين لن يكفوا أذاهم، ولن يُنال رضاهم حتى يدخلوا الناس في دينهم، وهذه الحقيقة لا تحتاج إلى حوار ولا جدال، ولا إلى كبير عناء في الإثبات والاستدلال. قال تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (١٢٠)﴾ [البقرة: ١٢٠].

ومن صور هذا الكيد في هذه الأزمنة، الدعوات المختلفة التي تنادي بـ "التقارب" و"التعايش" و"التآلف بين الأديان" وهذا لن يكون إلا عن طريق الحوار، ولا حوار إلا بتقارب الأفكار، وهذا لن يكون إلا بقبول الآخر، وإقرار الانفتاح والتعددية، والتسليم بأنه لا دين يملك كل الحقيقة! فتكاثرت الدعوات التي تطالب بالحوار لإزالة الكراهية وإحلال التعايش والسلام، ونسيان الماضي بما فيه من تصادم وخصام! وإذا كان من المسلّم به أن الدعوةَ للحوار وجدال أهل الكتاب بالتي هي أحسن لا إشكال فيها، ولا غبار عليها، إلا أنه بتأمل كثير من تلك الكتابات والدعوات، يتبيّن أنها في عمومها افتقرت إلى التأصيل الشرعي، وخلطت بين الأمور، وتجنت على النصوص، وبالغت في رد الأصول، وجهلت طريق الوصول، لهذا رأيتُ أن أضع هذه الخطوط العريضة في مسألة الحوار مع أهل الكتاب، لما ذكرتُ، ولكثيرٍ من الأسباب من أهمها:

١- افتقار كثير من الكتابات إلى التأصيل الشرعي لكيفية الحوار مع أهل الكتاب.

٢- إيضاح بعض الأهداف التي يرغب أهل الكتاب في تحقيقها من وراء هذه الحوارات، ليتبيّن المسلم حقيقتهم، وأنه لولا تحقيق مصالحهم المختلفة لما وافقوا عليها، وطالبوا بها.

٣- الإصرارُ من كثير من كتاب ودعاة الحوار - من المسلمين - على أن هذه الحوارات لا علاقة لها بالدين، وأن إقحام الدين فيها إفشال لها.

٤- كثرةُ التأويل للآيات القرآنية المتعلقة بمسألةِ جدال وحوار أهل الكتاب، والتعسف في جذبها بجهل إلى الدلالة على آرائهم وأفكارهم.

٥- كثرةُ وفداحة الآثار السلبية التي ترتبت على فتح باب الحوار مع أهل الكتاب - دون قيد أو ضابط - ومن أبرزها التساهل في كثير من الأصول، ومشاركتهم في بعض الطقوس، تحت مظلة أن الجميع أهل توحيد، ينتمون لإبراهيم عليه السلام، مما لزم معه كشف الحقيقة وإزالة اللبس.

٦- خلو الكتابات والمؤتمرات واللقاءات من الحديث عن الشركِ ووجوب محاربته، وبيان فساد عقائد النصارى في التثليث، والصلب، مع ثبوت بطلانها وفسادها، شرعاً وعقلاً، وباعتراف أهلها، ومع ذلك لا تجد لبيان فسادها ذكراً عند دعاة الحوار وكتابه.

لهذه الأسباب ولما ذكرت قبلها، آثرتُ الكتابةَ في هذا الموضوع، وجعلت عنوان الدراسة "**الحوارُ مع أهل الكتاب قواعدهُ وموضوعاتهُ**" وقد قسمته إلى مقدمةٍ وخمسةِ مباحث، فالمقدمةُ أشرتُ فيها إلى إرادةِ الله تعالى وحكمته التي اقتضت أن يخلق الخير والشر وأن يقع الصراع بينهما، وأن أهلَ الحق مطالبون بنصرتهِ والدفاع عنه، وأشرتُ فيها إلى الأسباب التي دفعتني للكتابة في هذا الموضوع، ثم كان المبحث الأول عن التعريف ببعض المصطلحات، وأشرت إلى أن بعض العلماء لم يفرق بين المصطلحات المتعلقة بمسألة المناظرة والمحاورة والمجادلة وما في معناها، وبعضهم يرى الفرق، وإن كانوا يرون أن كافة المصطلحات تندرج تحت الحوار ثم يقع التمييز بينها بعدئذ، أما المبحث الثاني فتحدثت فيه بإشارات بسيطة عن مشروعية الحوار مع أهل الكتاب، وبيّنت أن النصوص دالة على جوازه، وأشرتُ إلى الخلاف في مسألة نسخ آية الجدال بآية السيف وبينتُ أن القول بالنسخ ممتنع لعدم وجود الدليل، ولا يصار إلى النسخ أصلا مع إمكان الجمع بينهما، أما المبحثُ الثالث فكان عن أهداف الحوار مع أهل الكتاب، وبينتُ فيه أهداف أهل الكتاب من الحوار، وأن غرضهم منه خدمة عقائدهم، ونشر باطلهم، وجذب الناس إليهم، ومحاولة الحصول على الاعتراف بدينهم، أما المبحث الرابع فكان عن القواعد التي يجب مراعاتها عند حوار أهل الكتاب، حتى يؤتي الحوار ثمراته، ويحقق المسلم من ورائه غاياته، التي ترتبط في أصولها وفروعها بالدعوةِ إلى الله تعالى، والإيمان برسوله صلى الله عليه وآله وسلم وبما جاء به، أما المبحثُ الخامس فكان عن موضوعاتِ الحوار مع أهل الكتاب، وبينتُ فيه أهم الموضوعات التي يجب أن يتضمنها الحوار معهم، فمنها ما يُدعون إليه، ومنها ما يتعلق ببيان بطلان عقائدهم وفسادها، ثم كانت الخاتمة وفيها أهم النتائج، والتوصيات.

وبعد فما هذه الأسطر إلا جهد متواضع، أسهم به في تحقيق جملة من القواعد والمبادئ المأخوذة من الأصول الشرعية، لبيان الطريقة التي ينبغي أن يكون عليها الحوار مع أهل الكتاب، ليثمر ثمراته، ويحقق أهدافه، ويؤجر المطالب به ويسلم مراده، والله أسأل التوفيق والإعانة.

المبحثُ الأول:
التعريفُ ببعض المصطلحات

لا ريبَ في وجود كثيرٍ من المصطلحات التي تُبحث تحت هذا المفهوم - الحوار - خاصة تلك التي يُقصد بها البرهنة على صحةِ الدعوى، أو إقامة الحجة على الغير ونحو ذلك، وهذه إشاراتٌ مختصرة للتعريفِ بمصطلح الحوار وغيره مما هو في معناه:

تعريف الحوار والمحاورة لغة واصطلاحاً:

أصله يرجع إلى حور، يقول "ابن فارس"[(١)]: الحاء والواو والراء، ثلاثة أصول، ومنها الرجوع، يقال: حارَ إذا رجع، قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ﴿١٤﴾ بَلَىٰٓ﴾ [الانشقاق: ١٤-١٥] والحَوْر: مصدر حارَ حوْراً رجع [(٣)].

(١) هو: أحمد بن فارس اللغوي، برع في اللغة، وله العديد من المؤلفات منها :اختلاف النحويين، فقه اللغة، كانت وفاته سنة ٣٩٠ هـ، بالري.

انظر: وفيات الأعيان (١/ ٣٥-٣٦). لابن خلكان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/١٩٩٧ م، مكتب التحقيق، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(٣) انظر: معجم مقاييس اللغة (١١٥/٢، ١١٧). تحقيق محمد عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، دون ذكر لرقم الطبعة.

أما ﮯ الاصطلاح: فيقصد بالمحاورةِ المراجعة ﮯ الكلام، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ ﴿١﴾ ﴾ [المجادلة: ١].

فمعنى الحوار يرجع إلى الكلام الذي يدور بين طرفين، لذلك قيل ﮯ تعريفه: (نوع من الحديث بين شخصينِ أو فريقين، يتم فيه تداول الكلام بينهما، بطريقةٍ متكافئة فلا يستأثر به أحدهما دون الآخر، ويغلب عليه الهدوء والبعد عن الخصومةِ والتعصبِ) [(١)].

ومما قيل ﮯ تعريف المحاورة أنها: (مراجعة الكلام والحديث بين طرفين، ينتقل من الأول إلى الثاني، ثم يعود إلى الأول وهكذا، دون أن يكون بين هذين الطرفين ما يدلُ بالضرورةِ على وجود الخصومة) [(٢)]. وبناء على ما سبق فالمحاورة هي المراجعةُ ﮯ الكلام.

تعريف الجدل في اللغة والاصطلاح:

لغة: يذكر "ابن فارس" أن (الجيم والدال واللام أصلٌ واحدٌ، وهو من بابِ استحكام الشيء ﮯ استرسالٍ يكون فيه، وامتداد الخصومة، ومراجعة الكلام) [(٣)].

والجَدَل: اللَّدَدُ ﮯ الخصومة، والقدرةُ عليها، يقال: جادلتُ الرجل فجدلته جَدلا أي: غلبته[(٤)]. فالجدال والمجادلة كما هو ظاهر من مدلولها اللغوي تعني المحاورة، ولكن بطريقة يتخللها النزاع وطلب الغلبة ﮯ الغالب.

الجدل ﮯ الاصطلاح: كثرت الأقوالُ ﮯ معنى الجدل اصطلاحاً، ولا غرابة ﮯ ذلك لوجودِ هذا المصطلح من عصورٍ متطاولةٍ ﮯ القدم - مع مراعاة الاختلاف ﮯ مدلوله والغاية منه - فقد تحدث عنه الفلاسفة اليونان، والكلمة اليونانية "دياليجو"ومعناها المحادثة، أو

---

(١) ﮯ أصول الحوار (١١). الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

(٢) ﮯ أصول الحوار (١٢).

(٣) معجم مقاييس اللغة (١/ ٤٣٣).

(٤) انظر: لسان العرب (١١/ ١٠٣-١٠٥). لابن منظور، دار صادر، بيروت، دون ذكر لرقم الطبعة، أو تاريخها.

المجادلة[١]، ومن معانيها أيضا: الحوار[٢]، المحاجة، فن النقاش[٣].

ومن تعريفات الجدل في الاصطلاح عندهم: (فن الحوار أو البحث عن الحقيقةِ عن طريق السؤال والجواب)[٤].

أو هو: فن الوصول إلى الحقيقة، وذلك عن طريق اكتشاف المتناقضات التي يتضمنها استدلال الخصم[٥].

قلتُ: وهذا الأسلوب نافع جداً في جدال أهل الكتاب ومحاورتهم؛ لأن كثيراً مما يذكرونه عن كتبهم يناقض بعضه بعضاً، بل متناقض في نفسه، وإذا بطل ما يحتجون به ويركنون إليه، بطل كل ما يبنونه عليه.

أما الجدلُ عند المسلمين فقد اهتم به علماء الإسلام دراسة وبياناً، ومن التعريفات الواردة فيه، أنه: (تردد الكلام بين الخصمين إذا قَصَد كلُ واحد منهما إحكامَ قوله، ليدفعَ بهِ قولَ صاحبه)[٦].

وقيل: الجدل (مقاومة الحجة بالحجة)[٧]، وقيل في تعريفه أيضاً: (دفع المرء خصمه عن

---

(١) انظر: مذاهب فكرية معاصرة (٢٦٩). محمد قطب، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، دار الشروق.

(٢) انظر: موقف ماركس وأنجلز من الآداب العالمية (٢٩). رمسيس عوض، مكتبة الأنجلو المصرية.

(٣) انظر المذاهب المعاصرة وموقف الإسلام منها (١٢٧). الدكتور/ عبد الرحمن عميرة، الطبعة الرابعة، ١٤٠٢هـ /١٩٨٢ م، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض.

(٤) الجدل بين أرسطو وكانط (١٣-١٤). د. محمد فتحي عبد الله،الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت. وانظر: منهج الجدل والمناظرة (٦٣-٦٥). ويظهر من مؤلفات "أفلاطون" استخدامه لهذا الأسلوب غالباً، انظر على سبيل المثال: محاورة بروتاجورس (٦١-١٧٢) ترجمة الدكتور/عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١م، دون ذكر لرقم الطبعة.

(٥) انظر: مذاهب فكرية معاصرة (٢٦٩). وهو تعريف "ستالين" لكلمة " ديالكتيك".

(٦) الفقيه والمتفقه (٥٥١/١) للخطيب البغدادي، تحقيق عادل العزازي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨هـ / دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، السعودية.

(٧) النهاية في غريب الحديث والأثر (٢٤٩/١-٢٥٠). لابن الأثير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، دون ذكر لرقم الطبعة.

إفساد قوله: بحجةٍ، أو شبهةٍ، أو يقصد به تصحيح كلامه وهو الخصومة في الحقيقة) [1].

ويظهرُ أن الجدلَ في أصلهِ أمرٌ مذموم؛ لأن القصدَ منهُ في الغالب إظهار الغلبة، وإفحام الخصم، ولذلك ما ورد في القرآن الكريم إلا مقيداً بأن يكون بالتي هي أحسن.

ولعله من المفيد الإشارة إلى أن بعض الباحثين فرّق بين الجدل والحوار، وذلك بالنظر إلى مدلول كل منهما، فبداية يقال: إن كلا من الجدل والحوار يلتقيان في أنهما حديث أو مراجعة للكلام بين طرفين، لكنهما يفترقان بعد ذلك، فالجدل في الغالب يُقصد به اللدد في الخصومة، والشدة في الكلام، والعناد والتمسك بالرأي، والتعصب له.

أما الحوارُ فهو مراجعةُ الكلام بين الطرفين، دون أن يكون بينهما ما يدل على وجود الخصومة، والقرآن العظيم يدل على هذا الفرق، فيستخدم الجدال في المواضع غير المرضي عنها، أو غير المجدية، بخلاف الحوار [2].

قلتُ: لقد جاءت الآيات الكريمة بلفظ الجدال مع أهل الكتاب، وقيّدته بأن يكون بالتي هي أحسن، وعلى هذا فإن الجدال إذا كان بهذا الوصف، ومن أجل الدفاع عن الحق، ورد الباطل، وإقامة الحجة فهو محمود مأمور به، ولهذا لا غرابة لو قيل عن مؤتمرات الحوار التي تعقد بين المسلمين والنصارى: "الجدال مع أهل الكتاب" فهذا مصطلح شرعي، له ضوابطه وقواعده.

تعريف النظر في اللغة والاصطلاح:

لغة: يقول "ابن فارس" (النون والظاء والراء أصلٌ صحيح يرجع فروعه إلى معنى واحد هو: تأمل الشيء ومعانيه، ثم يستعار ويتسع فيه) [3].

---

(١) التعريفات (١٠٦) الجرجاني، تحقيق الدكتور/عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى،١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، عالم الكتب.

(٢) انظر: في أصول الحوار (١٢). الحوار مع أهل الكتاب أسسه ومناهجه (١٠٤-١٠٦) خالد بن عبد الله القاسم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض. الحوار آدابه وضوابطه (٢٠-٢٤)، يحيى بن محمد زمزمي، الطبعة الثالثة،١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م، دار المعالي.

(٣) معجم مقاييس اللغة (٥/٤٤٤).

والأصلُ في النظرِ من حيث اللغة إما التأمل، وإما أن فيه دلالة على التقابل؛ لأن كل واحدٍ من المتناظرين ينظر إلى صاحبه.

أما تعريفُ النظر في الاصطلاح:

فيقصد به في هذا الجانب التأمل والتفكر للوصولِ إلى نتيجة ما، ويمكن حملهُ على النظرِ في القولِ ودليله لمعرفةِ قبوله أو رده، ولهذا عرّفه إمام الحرمين[١] بقولهِ: (المرادُ بالنظر ههنا فكر القلب وتأمله في حال المنظور ليعرف حكمه... وحقيقة هذا النظر هو التأمل، أو التفكر، أو التدبر، أو الاعتبار، أو الاستدلال، وكل واحد من هذا يصلح أن يكون حداً لما نعنيه بالنظر) [٢]. ومن المعلوم أن المناظرة مأخوذةٌ من النظرِ؛ والنظرُ: فكر يطلب به علم أو ظن؛[٣] لأن كل واحد من المتناظرين يروم الوصول إلى إظهارِ الصواب - هذا إن كان هدف المتناظرين إظهار الحق - ولهذا قيل المناظرة هي: (النظرُ بالبصيرةِ من الجانبينِ في النسبةِ بين الشيئينِ إظهاراً للصواب) [٤].

وجاء في شرحِ الولدية: (هي تردد الكلام بين الشخصين، يقصد كل منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه) [٥].

---

(١) الإمام عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، إمام الحرمين، شيخ الشافعية، اهتم بعلم الكلام، فزلت به القدم، إلا أنه في آخر حياته رجح مذهب السلف في الصفات وأقرَّه، كما في العقيدة النظامية، له العديد من المصنفات منها: العقيدة النظامية، الشامل، الإرشاد، الكافية في الجدل، البرهان، وغيرها. انظر عن ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٨/٤٦٨-٤٧). للذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، الطبعة السابعة ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

(٢) الكافية في الجدل (١٧). وضع حواشيه خليل المنصور، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، دار الكتب العلمية،بيروت، لبنان.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير (١/٥٧). لابن النجار، تحقيق الدكتور/ محمد الزحيلي، والدكتور/ نزيه حماد، ١٤١٨هـ /١٩٩٧م، مكتبة العبيكان الرياض، السعودية، إرشاد الفحول (١/١٣) للشوكاني، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، مكتبة الباز، مكة المكرمة، السعودية.

(٤) التعريفات (٢٨٧).

(٥) شرح عبد الوهاب بن حسين الآمدي على الولدية في آداب البحث والمناظرة (٧). مكتبة ومطبعة مصطفى البابي، ١٣٨٠ هـ / ١٩٦١م.

ومما يجب التنبه له أن بعض العلماء فرّقَ بين المناظرةِ والمجادلةِ، واعتبر أن المقبولَ من هذين الأمرين هو المناظرة لا المجادلة، وذلك لأن الجدالَ عند هؤلاء ضربٌ من إلزامِ الخصمِ وكسره، وإظهار الغلبة عليه، بعيداً عن مسألةِ الحقِ والصوابِ من عدمهِ. يقول صاحب الولدية: (والمناظرةُ في العرفِ هي المدافعة ليظهر الحق) [1].

قال الشارح - بعد أن بيّن معنى المناظرة وأن المقصود منها إظهار الحق مطلقاً -: (وهو احتراز عن الجدلِ فإنه مدافعة لإسكات الخصم؛ لأن كلا من المجادلين يريد حفظ مقاله، وهدم مقال خصمه، سواء كان حقاً أو باطلاً) [2].

والرأي الآخر لا يفرق بينهما، بل يجعل المجادلة والمناظرة شيئاً واحداً، وأن الفرقَ إنما يقع بسبب الاشتقاق اللغوي ليس إلا، وممن ذهب إلى هذا القول "الجويني" حيث يقول: (ولا فرق بين المناظرةِ والجدال والمجادلة والجدل في عرف العلماء بالأصولِ والفروع، وإن فرق بين الجدل والمناظرة على طريقة اللغة؛ وذلك أن الجدلَ في اللغةِ مشتقٌ من غير ما اشتق منه النظر)[3].

وعلى هذا فالمعنى الاصطلاحي فيه معنى التناظر الذي هو التقابل، سواء بين الأشخاص، أم بين الأدلة، وفيه معنى الانتظار، حيث ينتظر كل واحد من الطرفين صاحبه ليتم كلامه، وفيه معنى التأمل، حيث يتأمل كل واحدٍ منهما في كلامهِ وكلامِ مناظره، حتى لا يقع في الخطأ[4].

تعريف المراء لغة واصطلاحاً:

لغة: يطلق على الذهابِ والمجيء والتردد، جاء في اللسان: (مار يمور موراً، إذا جعل يذهب ويجيء ويتردد... والمماراة المعارضة) [5].

---

(١) شرح الولدية (٧).

(٢) المرجع نفسه (٧).

(٣) الكافية في الجدل (١٧- ١٨).

(٤) انظر: منهج الجدل والمناظرة (١ / ٣١). الدكتور/ عثمان علي حسن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٠م، دار أشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية.

(٥) لسان العرب (٥/ ١٨٦). باب الراء، فصل الميم.

أما في الاصطلاح: فيعرفه "الجرجاني"[١] بقولهِ: (طعنٌ في كلامِ الغير لإظهار خلل فيه من غير أن يرتبط به غرض سوى تحقير الغير) [٢].

ويظهر من تعريف "الجرجاني" أن المراءَ يكون في كل أحيانهِ مذموماً.

والمقصود أن المصطلحات التي تدل على معنى الحوار كثيرة ومتعددة [٣]، وقد فرّق بعض العلماء والكتاب بينها، وقال بعضهم إنها من قبل المترادفات[٤]، وبعضهم وإن حَكَمَ بالفرقِ بينها إلا أنه يرى أن الحوار يشمل الأنواع المذكورة؛ لأنها تشترك معه في مراجعةِ الكلام وتداوله بين طرفين، فهي تدخل في معنى الحوار من هذه الجهة، ثم تفترق بعد ذلك في دلالة كل منها على أمر يميزه عن الآخر[٥].

قلتُ: ومما يتعيّن ذكره أن الجدلَ نوعٌ من أنواع الحوار، إذا كان في الجانبِ المحمود منه، كما حددته وقيدته الآية الكريمة ﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

وهذه إشارة مختصرة لمسألة مشروعية الحوار مع أهل الكتاب، من خلال هذه الآية الكريمة وغيرها من النصوص.

---

(١) علي بن محمد بن علي الشريف الجرجاني، له باع في العربية، له العديد من المؤلفات منها: شرح مواقف الإيجي، شرح السراجية، في الفرائض، التعريفات، ولد سنة ٧٤٠هـ، ومات سنة ٨١٦هـ بشيراز. انظر: الأعلام (٥ / ٧). خير الدين الزركلي، الطبعة العاشرة، ١٩٩٢م، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

(٢) التعريفات (٢٦٢). وانظر عن المراء مفهومه، وحكمه، وأسبابه، وآثاره، وموقف العلماء منه، وطرق علاجه والوقاية منه، كتاب: المراء في الدين (٢٥) وما بعدها. الدكتور /محمد بن عبد العزيز العلي، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية.

(٣) يذكر بعض الباحثين من هذه المصطلحات: المخاطبة، المباحثة، المراجعة، المطارحة، المعارضة، المناقضة، المداولة، المداخلة، وغيرها. انظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (٦٩). الدكتور / طه عبد الرحمن، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، المركز الثقافي العربي، الدار البضاء.

(٤) انظر: منهج الجدل والمناظرة (٣٢/١ - ٣٣). الحوار مع أهل الكتاب (١٠٦). الحوار آدابه وضوابطه (٢٨).

(٥) انظر: الحوار آدابه وضوابطه (٣١). بتصرف.

المبحثُ الثاني: مشروعية الحوار مع أهل الكتاب

ورد في النصوص الشرعية ما يدل على ذم الجدل[1] وسوء عاقبته، غير أنه ورد في بعض النصوص ممدوحاً ويُثنى على صاحبه، ولا ريب أن هذا يدل على التغاير بين الأمرين، والفصل في ذلك أنه عند الإطلاق، وإرادة الباطل، ورد الحق، يكون مذموماً، قال تعالى: ﴿ مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ﴾ [غافر: ٤]. وقال جل وعلا: ﴿ وَجَٰدَلُواْ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُواْ بِهِ ٱلْحَقَّ ﴾ [غافر: ٥]. وقال تبارك وتعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِي ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ﴿٨﴾ ﴾ [الحج: ٨].

أما إن قُيدَ الجدال وكان من أجل الدعوة إلى الله تعالى، ودفع الباطل، وبيان الحق، والانتصار له، فهو محمودٌ مأمورٌ به، إما على سبيل الوجوب، أو الاستحباب، حسب مقتضى الحال.

ومن الأمثلةِ على ذلك قوله جل وعلا: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥] وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

---

(١) استخدمت الجدل هنا لورود اللفظة في النصوص، ولأن العلماء - المتقدمين خاصة - كانوا يعبرون بلفظ الجدل، والمجادلة، والمناظرة، وقد أشرت من قبل إلى أن الجدل نوع من أنواع الحوار، فليتنبه.

وبهذا القيد، بل القيود - الدعوة والحكمة والموعظة الحسنة - يتبيّن أن الحوارَ أو الجدال مع أهل الكتاب أمرٌ مشروع، ومما يدل على ذلك ويُرغب فيه، أنه ﷺ فعله[١] وطلبَ من أمتهِ جهاد الأعداء، باللسان والقلب والمال، فعن عبد الله بن مسعود ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: " ما من نبي بعثَهُ اللهُ في أمةٍ قبلي إلا كان له من أمتهِ حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره ثم إنها تَخلُفُ من بعدهم خلوفٌ يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل"[٢].

وعن أنس بن مالك ﷺ أن النبي ﷺ قال: "جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم"[٣].

وقد بيّن العلماء من خلال تلك النصوص أن الجدلَ ينقسمُ إلى قسمين والحكم عليه إنما يكون بحسب الغاية منه. يقول "إمام الحرمين": (من الجدل ما يكون محموداً مرضياً، ومنه ما يكون مذموماً محرماً، فالمذموم منه ما يكون لدفع الحق، أو تحقيق العناد، أو ليلبس الحق بالباطل، أو لما لا يطلب به تعرف ولا تقرب؛ أو للمماراة وطلب النجاة والتقدم، إلى غير ذلك من الوجوه المنهي عنها، وهي التي نص الله سبحانه في كتابه على تحريمها، فقال: ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴿٥٨﴾ ﴾ [الزخرف: ٥٨]... وأما الجدالُ المحمود المدعو إليه، فهو الذي يحق الحق، ويكشف عن الباطل، ويهدف إلى الرشد، مع من يرجى رجوعه عن الباطل إلى الحق، وفيه قال سبحانه: ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ ﴾ [النحل: ١٢٥].

(١) انظر: تاريخ الجدل (٤٩). وما بعدها محمد أبو زهرة، لطبعة الأولى، دار الفكر العربي.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي (٢/ ٢٧). كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان.

(٣) رواه الدارمي (٢/٢١٣) كتاب الجهاد،باب في جهاد المشركين باللسان واليد. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

وقال الألباني: إسناده صحيح، انظر مشكاة المصابيح (٢/١١٢٤) حديث رقم (٣٨٢١). الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، المكتب الإسلامي،بيروت. يقول "ابن حزم" بعد أن ذكر الحديث: (وهذا حديث في غاية الصحة، وفيه الأمر بالمناظرة وإيجابها، كإيجاب الجهاد والنفقة في سبيل الله). الإحكام (١ / ٢٩). تحقيق لجنة من العلماء، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ، دار الجيل، بيروت، لبنان.

ومما يجبُ ذكرهُ والإشارةُ إليه أن بعض الناس منع من الحوار والجدال، مستنداً إلى بعض النصوص، كقوله جل وعلا: ﴿ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ۖ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا ۖ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٥﴾ وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ﴿١٦﴾ ﴾ [الشورى: ١٥-١٦].

وقد أجاب "ابن حزم" عن ذلك بقوله: (وهذه الآية مبينة وجه الجدال المذموم... فيمن يحاج بعد ظهور الحق، وهذه صفة المعاند للحق، الآبي من قبولِ الحجةِ بعد ظهورها، وهذا مذموم عند كل ذي عقلٍ... ووجدناه تعالى قد قال: ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾ ﴾ [النحل: ١٢٥] فكان تعالى قد أوجب الجدال في هذه الآية، وعلّم فيها تعالى جميع آداب الجدال كلها، من الرفق والبيان، والتزام الحق، والرجوع إلى ما أوجبته الحجة القاطعة) [(١)].

ويذهب "ابن حزم" إلى وجوب المناظرة والجدال، ولكن بضوابطه وشروطه، فيقول في قول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ ﴾ [العنكبوت: ٤٦] فأمر عز وجل كما ترى بإيجاب المناظرة في رفق، وبالإنصاف في الجدال، وترك التعسف، والبذاء، والاستطالة، إلا على من بدأ بشيء من ذلك، فيعارض حينئذ بما ينبغي) [(٢)].

ثم إنه قد وقع الخلاف في مسألة نسخ آية الجدال لأهل الكتاب بآيات القتال، فذهب بعض العلماء إلى أنها محكمة في جهةِ العصاة من الموحدين، ومنسوخة بالقتال في حق الكافرين[(٣)].

أما الرأي الآخر فهو القائل بمنع النسخ للآية، إذ لا دليل على ذلك، ولا يصار إلى القولِ

(١) الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٢١- ٢٢)

(٢) الإحكام (١/ ٢٣-٢٤).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (١٠ / ١٧٧). تحقيق عبد الرزاق المهدي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان. وانظر: زاد المسير (٤ / ٥٠٦). ابن الجوزي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ /١٩٨٧م المكتب الإسلامي، بيروت، وذكر أن بعض علماء التفسير قالوا بذلك.

بالنسخِ إلا بدليل، ولا دليل هنا. يقول "الطبري"[١]: (لا معنى لقول من قال: نزلت هذه الآية قبل الأمر بالقتال، وزعم أنها منسوخة؛ لأنه لا خبر بذلك يقطع العذر، ولا دلالة على صحته من فطرة عقل) [٢]. ويقول: (إنه لا يجوز أن يحكم على حكم الله في كتابه بأنه منسوخ إلا بحجةٍ يجب التسليم لها من خبر، أو عقل) [٣].

كما بيّن شيخ الإسلام بطلان القول بنسخِ آية المجادلة لأهلِ الكتابِ، ومما قاله: (إن من الناس من يقول: آيات المجادلة والمحاجة للكفار منسوخات بآية السيف، لاعتقاده أن الأمر بالقتال المشروع ينافي المجادلة المشروعة، وهذا غلط، فإن النسخ إنما يكون إذا كان الحكم الناسخ مناقضا للحكم المنسوخ... فأما مع إمكان الجمع بين الجدال المأمور به والقتال المأمور به، فلا منافاة بينهما، وإذا لم يتنافيا، بل أمكن الجمع لم يجز الحكم بالنسخ، ومعلوم أن كلا منهما ينفع حيث لا ينفع الآخر، وأن استعمالها جميعاً أبلغ في إظهار الهدى ودين الحق) [٤] ثم ذكر العديد من الوجوه التي تدل على ذلك وتبيّنه[٥]، ومما ذكره أن المشرك المستجير إذا طلب أن يسمعَ كلام الله تعالى مُكن من ذلك، حتى يسمعه سماعاً يتمكن معهُ من فهم معناه، لتقوم حجة الله تعالى عليه[٦]، وكذلك فإن رسولَ الله ﷺ قد سمعَ من وفد أهل نجران، مع أن الجهادَ مأمورٌ به[٧]، ثم إنه من المعلوم أن القتال إنما شُرع للضرورةِ، ولو أن الناسَ آمنوا بالآيات، لما احتيج إليه، فبيان آيات الإسلام وبراهينه واجب مطلقاً وجوباً أصلياً، وأما الجهادُ فإنما شُرعَ للضرورة، فكيف يكون هذا مانعاً من ذلك[٨].

---

(١) الإمام الحافظ الثقة المجتهد محمد بن جرير أبو جعفر، كان فقيها عالما بالسنن، من مصنفاته: تاريخ الأمم والملوك، التبصير في معالم الدين، ولد سنة ٢٢٤هـ / ومات سنة ٣١٠هـ، انظر عن ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٤ / ٢٦٧- ٢٨٢).

(٢) جامع البيان (م/١١/ج/٢١/٣). دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، دون ذكر لرقم الطبعة.

(٣) المرجع نفسه، ذات المجلد، والجزء، والصفحة.

(٤) الجواب الصحيح (١/٧٣-٧٤). تحقيق مجدي قاسم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، مكتبة البلد الأمين، جدة.

(٥) انظر: الجواب الصحيح (١ / ٧٤ - ٨٧).

(٦) انظر: المرجع نفسه (١/ ٧٤ - ٧٥).

(٧) انظر: المرجع نفسه (١ / ٧٥).

(٨) انظر الجواب الصحيح (١ / ٨٣).

ولهذا فإن علماءَ الإسلام قاموا بمحاورة أهل الكتاب، وإقامة الحجة عليهم[1]، وهذا أصل لا يترك، فعله رسول الله ﷺ، وصحابته ﷺ، من بعده. يقول "ابن القيم"[2]: (والمقصود أن رسول الله ﷺ لم يزل في جدال الكفار على اختلاف مللهم ونحلهم إلى أن تُوفي، وكذلك أصحابه من بعده، وقد أمر اللهُ سبحانه بجدالهم بالتي هي أحسن في السور المكية والمدنية، وأمرهم أن يدعوهم بعد ظهور الحجة إلى المباهلة، وبهذا قام الدين، وإنما جعل السيفُ ناصراً للحجة، وأعدلُ السيوف سيفٌ ينصرُ حُججَ الله وبيناته، وهو سيفُ رسوله وأمته) [3].

وإذا تقرر هذا فإن محاورةَ ومجادلةَ أهل الكتاب جائزةٌ، بل مستحبة، بل واجبة (إذا ظهرت مصلحته من إسلام من يرجى إسلامه منهم، وإقامة الحجة عليهم، ولا يهربُ من مجادلتهم إلا عاجزٌ عن إقامةِ الحجة، فليول ذلك إلى أهله، وليُخَل بين المطيِّ وحاديها، والقوس وباريها) [4].

والمقصود أن القولَ بجواز حوار أهل الكتاب أمرٌ جاءت به النصوص، بل دعت إليه ورغبت فيه، إن كانت الغاية والقصد منه رد الباطل، وإظهار الحق، لذلك اهتم علماء الإسلام بوضع الآداب والضوابط والشروط الخاصة بالمجادلة والحوار.

ومن المعلوم أن شرط المحاور من أهل الكتاب هو عدم الظلم، كما بيّنته الآية

(١) انظر على سبيل المثال: زاد المعاد (٥٥٩/٣-٥٦١) ابن القيم، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، الطبعة الثالثة، ١٤٢٥ / ٢٠٠٥م، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان. التفسير الكبير (٢٤٦/٣-٢٤٧). للرازي، تحقيق دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨م، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

(٢) الإمام الحافظ لازم شيخ الإسلام وأخذ عنه كثيرا، فهو شيخ الإسلام الثاني، كان فقيهاً، عالماً بالأصول والتفسير والحديث، من مصنفاته: مدارج السالكين، زاد المعاد، الصواعق المرسلة، ولد سنة ٦٩١هـ / ومات سنة ٧٥١هـ،

انظر: شذرات الذهب (٦ / ١٦٨-١٧٠). ابن العماد الحنبلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

(٣) زاد المعاد (٣ / ٥٦١).

(٤) زاد المعاد (٣ / ٥٥٨ – ٥٥٩).

الكريمة، قال تعالى: ﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡۖ ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

قال المفسرون: إن الذين ظلموا يُواجهون حسب حالهم،[١] وهم الذين حادوا عن وجه الحق، وعموا عن واضح المحجة، وعاندوا وكابروا،[٢] وقيل: هم الذين قالوا بإثبات الولد لله تعالى، وقالوا: ثالث ثلاثة، فهم الظالمون؛ لأن الشرك ظلم عظيم، فهؤلاء يُجادلون بالأخشن من تهجين مقالتهم، وتبيين جهالتهم،[٣] ثم إن هؤلاء ينتقل معهم من الحوار والجدال إلى القتال، وليس المقصود الامتناع مطلقاً عن حوار الظالمين منهم، فإن رسول الله ﷺ، حاورهم وجادلهم، رغم ظلمهم ومكرهم، وكتمهم للحق، وكذلك فعل علماء الأمة وسلفها الصالح، فقد حاوروا وجادلوا الظلمة من أهل الكتاب[٤].

ثم إن الله تعالى قال: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾ [النحل: ١٢٥] والآية صريحة في المقصود، فيدخل في ذلك أهل الكتاب وغيرهم، ومما قالهُ المفسرون في معنى قوله تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ ﴾ أي: إلى شريعة ربك، التي شرعها لخلقه، وهي الإسلام[٥].

يقول "الرازي"[٦]: (واعلم أنه تعالى أمر رسوله أن يدعو الناس بأحد هذه الطرق الثلاثة

---

(١) انظر: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (٧ / ٤٢). محمد بن محمد العمادي، دار إحياء التراث، بيروت.

(٢) تفسير القرآن العظيم (٣ / ٤١٦ -٤١٧). ابن كثير، دار الدعوة للتأليف والطباعة والنشر والتوزيع، استانبول، تركيا.

(٣) التفسير الكبير (٢٥ / ٦٧).

(٤) انظر: الحوار آدابه وضوابطه (٧٤). بمرجعه.

(٥) انظر: جامع البيان (م/ ٨ ج ١٤/ ١٩٤).

(٦) العلامة فخر الدين الرازي، بدت من بعض مؤلفاته بلايا، الله يعفو عنه، فقد توفي على طريق حميدة، والله يتولى السرائر، له العديد من المؤلفات، منها: المطالب العالية، المباحث المشرقية، ولد سنة ٥٤٤هـ، ومات سنة ٦٠٦ هـ،

انظر: سير أعلام النبلاء (٢١/ ٥٠٠ – ٥٠١).

وهي الحكمة، والموعظة الحسنة، والمجادلة بالطريق الأحسن، وقد ذكر اللهُ تعالى هذا الجدل في آيةٍ أخرى فقال: ﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ [العنكبوت: ٤٦] ولما ذكر الله تعالى هذه الطرق الثلاثة وعطف بعضها على بعض وجب أن تكون طرقاً متغايرة متباينة) [١].

ويقول "أبو السعود"[٢] في قوله تعالى: ("بالحكمة" أي: بالمقالة المحكمة الصحيحة وهو الدليل الموضح للحق المزيح للشبهة، "والموعظة الحسنة" أي: الخطابيات المقنعة، والعبر النافعة على وجه لا يخفى عليهم أنك تناصحهم وتقصد ما ينفعهم..." وجادلهم" أي: ناظر معانديهم، "بالتي هي أحسن" بالطريقة التي هي أحسن طرق المناظرة والمجادلة من الرفق واللين، واختيار الوجه الأيسر، واستعمال المقدمات المشهورة تسكينا لشغبهم وإطفاء للهبهم...) [٣].

وقيل: المراد بالتي هي أحسن: أي جادلهم بالقرآن. وقيل: أي جادلهم بلا إله إلا الله. وقيل: جادلهم غير فظ ولا غليظ، وألن لهم جانبك[٤].

قلتُ: ولا مانع من حمل قوله تعالى: ﴿ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ على كافة هذه المعاني وغيرها مما في معناها، فإنه لا تعارض بينها.

ومما سبق يتبيّن أن الآيات الكريمة جاءت تحثُ على الدعوةِ إلى الله تعالى، بالحكمةِ والموعظةِ الحسنةِ، وبيّنت أن الحوار والجدالَ مع أهل الكتاب يكون بالتي هي أحسن، وتبيّن أيضا أن آية الجدال محكمةٌ غير منسوخةٍ، لذلك فإنه لا عبرةَ بقولِ من يقول: إن الحوارَ معهم لا فائدة منه، بل الذي يجب قوله إن هذا الحوار يحتاج إلى تأصيلٍ وضوابطٍ، وفهم ودراية، تُستقى من نصوصِ الكتاب والسنة، وحينئذٍ فلا حرج على المسلم القادر من محاورتهم، بل

---

(١) التفسير الكبير (٢٠ /١١١).

(٢) هو محمد بن محمد بن مصطفى، شاعر مفسر من علماء الترك، ولد قرب القسطنطينية، وولي القضاء، له عدة مؤلفات منها: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، وتحفة الطلاب، قصة هاروت وماروت، ولد سنة ٨٩٨هـ ومات سنة ٩٨٢ هـ. انظر عن ترجمته :شذرات الذهب (٨ / ٣٩٨ – ٤٠٠). الأعلام (٧/ ٥٩).

(٣) إرشاد العقل السليم (٣٩٥/٤).

(٤) انظر: زاد المسير (٤/ ٥٠٦).

يكون الحوار معهم حينذاك مأمور به، لإبطال شبههم، وإقامة الحجة عليهم، وعلى المحاور المسلم أن يكون مع النصوص الشرعية لا يتجاوزها، ولا يحيد عن دلائلها، يتنقل بين أنوارها وتحت ظلالها، عندئذ وعندئذ فقط، يسوغ الحوار مع أهل الكتاب، تحقيقاً للهدف والغاية، فغاية المسلم وهدفه من حواره مع أهل الكتاب دعوتهم لعبادة الله وحده لا شريك له، ووجوب إيمانهم بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم وطاعته في كل ما جاء به، ومما يجب على المحاور المسلم أن يكون على يقين دائم أن دعوة أهل الكتاب للحوار ومطالبتهم به، وموافقتهم عليه، إنما هي لأجل تحقيق أهدافهم، وخدمة عقائدهم، وتحقيق مآربهم.

المبحثُ الثالث: أهداف أهل الكتاب من الحوار

إذا تقرر أن هدف المحاور المسلم وغايته من حواره لأهل الكتاب دعوتهم لعبادة الله تعالى وحده لا شريك له، والإيمان برسوله ﷺ، ووجوب اتباعه وتصديقه في كل ما جاء به، فإن أهل الكتاب يسعون إلى تحقيق أهدافهم وغاياتهم من وراء المطالبة بهذه الحوارات، أو استجابتهم للدعوات المطالبة بها، وبتأمل موقف أهل الكتاب تجاه هذه الحوارات يظهر التباين الواضح بينهم في القبول بها أوردها، فمن يؤيدها ويدعو إليها إنما يسعى إلى تحقيق ما يخدم مصالحهم ويساعد في نشر عقائدهم، ومن يردها ويأبى الاستجابة لها، فلخوفه على عقيدته؛ لأنها لن تصمد أمام الحق والهدى، الذي سيأتي عليها من جذورها، ومما يجب التنبيه عليه والإشارة إليه أن موقفَ اليهود من الحوارِ مع المسلمين غير واضح، بل يظهر أنه غير مرحب به من قبلهم؛ لأنهم يرون في نفوسهم الشعب الأفضل،[(1)] وأنهم لن يستفيدوا من هذه

(١) انظر: اليهود في القرآن (٤٢-٤٤) عفيف عبد الفتاح طبارة، الطبعة السادسة، ١٩٧٨م، دار العلم للملايين،بيروت. وبيّن أن الأفضلية والخيرية إنما هي لأمة محمد ﷺ. انظر: المرجع نفسه (٤٤). اليهود والتحالف مع الأقوياء (٤٥) وما بعدها. الدكتور/ نعمان السامرائي، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، قطر. وذكر مجموعة من الأقوال الواردة في أفضلية اليهود على غيرهم، ومن أدبياتهم قولهم: "عام عولام" الشعب الأزلي، وقولهم" عام نيصح " الشعب الأبدي.
==

الحوارات جديداً في دينهم، وهم يرون فيه - رغم بطلانه - السبب الذي حافظ على بقائهم ووجودهم،[1] ولهذا فلا غرابة ألا يقبلوا بالحوار أو يخافونهُ - خاصة مع المسلمين - لأنه ربما جرّ إليهم وعليهم ما لا يرضونهُ.

وهذه إطلالةٌ مختصرةٌ على بعض الأهداف التي يرغب المؤيدون للحوار من أهل الكتاب تحقيقها - مع ملاحظة أن بعض الأهداف مشتركة بينهما -.

بعض أهداف اليهود من الحوار

١- يرون أن الحوار والتقارب مع الديانات الأخرى وسيلة من وسائل نشر الدين والأخلاق ذات الأصول اليهودية في العالم الوثني، وهذا ما ذكره المفكر اليهودي "فرانز روزينفيج"، ويرى المفكر اليهودي "مارتن بوبر" أنه لا خلاص بدون اليهودية والنصرانية[2].

٢- ومما يهدف إليه دعاة الحوار والانفتاح على الآخرين مسألة اقتناع الأتباع بأفضلية ما هم عليه من دين على الأديان الأخرى، وهذا ما ذكرهُ الحاخام "أبراهام فلدمان" وقال: إنه يجب اعتبار الحوار وسيلة ناجحة لتحقيق يقظة الشباب اليهودي، وعودته إلى اليهودية عن طرق تعريفهم بتراث الآخرين ومقارنته بالتراث اليهودي[3]. ولأجل ذلك تجدهم يحرصون على هذا الأمر بصورة واضحة. يقول الحاخام "جاري م. بريتون"[4]: (إن خطوتنا الأولى من أبسط ما يكون، هي أن نفتح أبوابنا، وأن نمد أيدنا، وأن نستقبل إخوتنا المسلمين

==

انظر المرجع نفسه (٥٢). ونقل بعض الأقوال في بيان حقيقة هذه النفسية وان مصدرها الحسد، والعجز.
انظر: المرجع نفسه (٥٣-٥٤).

(١) تقول " غولدا مائير": (لست متدينة، ولكني أعلم بأنه لولا الدين لاختفينا من الوجود) تكوين الصهيونية (٢٤٥) نقلاً من كتاب: اليهود والتحالف مع الأقوياء (٤٢ -٤٣).

(٢) انظر: الموقف اليهودي والإسرائيلي من الحوار مع المسيحية والإسلام (٢٠-٢١). الدكتور/ محمد خليفة حسن، مركز زايد للتنسيق والمتابعة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٢م، دون ذكر لرقم الطبعة.

(٣) انظر: الموقف اليهودي (٢٣).

(٤) مدير قسم شؤون ما بين الأديان في اتحاد الجمعيات الأمريكية اليهودية.

والمسلمات بالترحاب. وعندئذ علينا أن نتعلم ما يتعلق بالعالم الإسلامي، والعقيدة الإسلامية، وأن ندخلها إلى تراثنا الغني. ومعنى هذا أن نتعلم أعيادهم وتقويمهم وتعاليمهم الأولية وآمالهم الدينية، وأن نطلعهم كيف نمارس عقيدتنا وأعيادنا وتقويمنا وتراثنا. وكلما تفحصنا أوجه التشابه، وأدركنا وقدرنا أوجه الخلاف، وجدنا اهتماماتنا المشتركة، وتعرفنا على ما يؤذي بعضنا البعض. وبعد أن تكون هذه المهام قد وضعتنا بكل معناها على الطريق فعندئذ فقط يمكننا أن ندخل المسائل السياسية في الحوار. إذ بدون هذا الشرط الأساسي - ألا وهو الفهم المتبادل لتراث كلٍ منا - فإن المناقشات السياسية قد تنتهي إلى كلام منمق وغوغائية. يحدونا الأمل أن يؤدي استخدام هذا الكتاب[١] إلى قيام الحوار بين الأمريكان المسلمين والأمريكان اليهود. ونصلي من أجل أن يقرب هذا المشروع بيننا وبين إخوتنا المسلمين والمسلمات، وبالتالي يؤدي إلى إيجاد عالم أكثر سلاماً وانسجاماً، وهو العالم الذي أمرنا الله الواحد بأن نحققه)[٢].

٣- أن الحوار سيكون طريقاً للاعتراف بدين اليهود وإقرارهم عليه، بل إن دعاة الحوار منهم يرون أنه سيؤدي إلى ازدهار اليهودية بين أهلها، كدين معترف به لدى المسلمين[٣]. وقد تحقق لهم قدرٌ كبيرٌ مما أرادوا، ولا أراني مبالغاً لو قلتُ بل أكثر من ذلك، فتجد بعض الكتاب والباحثين من المسلمين ممن اختلطت عليه الأمور، يقول: (حوار أهل الأديان عندما يسود بينهم منطق أنا وأنت، تصبح مسميات الأديان اليهودية والمسيحية والمحمدية "الإسلام"، وعندما يقبلون بسيادة منطق نحن يصبح الجميع إبراهيميين "الإسلام")[٤]. ويقول: إن هذه الحوارات تهدف إلى إيجاد لغة للحوار توحد(بين الشعوب بمختلف دياناتهم

---

(١) شالوم / السلام. أسس مشتركة للحوار بين اليهود والمسلمين بالولايات المتحدة الأمريكية. وهو من مؤلفي الكتاب. انظر: دعوة التقريب بين الأديان (٢ / ٦٠٨). هامش رقم (٢).

(٢) شالوم (٥٤). نقلاً من كتاب: دعوة التقريب بين الأديان (٢ / ٦١١). ويقول الحاخام أندريا ل. ويس: (طالما أن بعضنا يعلم البعض الآخر ممارساتنا واهتماماتنا الدينية، فإن الحوار سوف يؤدي إلى سبل كثيرة لإمكانات إسداء العون والترابط). دعوة التقريب (٢/ ٦٢١).

(٣) الموقف اليهودي (٤٩).

(٤) منطق الحوار بين الأنا والآخر (٥٠). الدكتور/ عقيل حسين عقيل، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان.

وحضاراتهم ولا تفرق بينهم، من أجل أن يعم السلام أرجاء المعمورة، وتفتح الأبواب بين الشعوب للتواصل والتقارب الذي يطوي صفحات الخلاف عبر التاريخ...)[(١)]. فماذا يريد يهود أكثر من هذا الإقرار والاعتراف لهم بدينهم، فليت هؤلاء يعلمون، بل ليتهم يعقلون. ويزيد ذلك وضوحاً.

٤- أن مما يهدفون إليه من الدعوة إلى الحوار والموافقة عليه، المطالبة بالتخلي عن فكرة انفراد دين معين بالحقيقة الكاملة المطلقة، واستبعاد لفظة أن هذا حق والآخر باطل، ومن ثم الدعوة إلى مساواة الإسلام بهذه الأديان المحرفة. ومن خطوات تحقيق ذلك، الزعم بأن الحوارات القائمة على التراث الديني لا توصل إلى وفاق (وإنما تدعو إلى الجدل والنزاع، وعلى زعماء الدين تجاوزها، وسرعة إثناء أتباعهم وأنفسهم عن الاقتناع بأنهم وحدهم الذين لديهم الحقيقة المطلقة الفريدة، وأن يتحركوا قدماً إلى قضايا أخرى) [(٢)]. وهذا الرأي هو ما يعبر به بعض النصارى إذ يرون (أن المشكلة تبدو خطيرة تماماً إذا قبل... الشخص تعريفاً لحقيقة دينية على أنها مطلقة وثابتة وتنتمي إلى تراث ديني واحد) [(٣)]. وفي ظل الإقرار بوجود العقائد المختلفة يرون أن (عبارة الاحترام المتبادل هي المفتاح في عالم الحوار، وليست عبارة حق أو باطل) [(٤)]. وكذبوا فيما زعموا. قال تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: ٣].

٥- ومن أهدافهم مواجهة انتشار الإسلام وتزايد أعداد المسلمين، مما يجعل فتح باب الحوار معهم في غاية الأهمية، وخاصة في أكثر الدول مدافعة عن اليهود وخداعهم" أمريكا". وقد ذكر "جوناثان د. سرنا" أن المشكلة التي تواجه اليهود والنصارى في أمريكا هي النمو السريع للديانات التي لا تنتمي إلى النصرانية أو اليهودية، ويقصد الإسلام؛ لأنه من أسرع الديانات نمواً في الولايات المتحدة، ولهذا فهو يستحق عناية خاصة، لاسيما في ظل

(١) منطق الحوار بين الأنا والآخر (٨٤).

(٢) نقلا من دعوة التقريب (٢ / ٦٢٢).

(٣) دعوة التقريب بين الأديان (٢ / ٦٢٣).

(٤) المرجع نفسه (٢ / ٦٢٣).

العداوة التي تكنها الطائفة المسلمة تجاه إسرائيل[1]. ويذكر أيضاً أن الصورة الحالية للديانة الأمريكية سوف يتحتم أن تتغير لكي تنسجم - أكثر مما هي عليه الآن - مع الحقائق الإحصائية؛ لأن اليهود ربما وجدوا أنفسهم موضوعين على قدم المساواة لا مع النصارى فحسب، بل مع المسلمين، وما لم يأت جيل جديد من الزعماء الدينيين من نطاق عقيدة أكثر رحابة، لهم القدرة على الدخول في دقائق الحوار الديني، فسوف يكون من الصعوبة بمكان إحراز أي تقدم لتحقيق النفع والمصلحة[2].

٦- ومن الأهداف التي يرى الجانب اليهودي - الموافق على الحوار - تحقيقها محاولة الحصول على آراء تؤيد منع الجهاد ضد الأعداء، ومن ذلك أن وزارة الخارجية الإسرائيلية كانت وراء الاقتراح بقيام الحاخام الأكبر بزيارة لمصر ومقابلة شيخ الأزهر، وكان من أهداف هذه الزيارة محاولة مواجهة (الأعمال الاستشهادية التي قام بها الفلسطينيون في القدس... وكان هدف هذا الاقتراح الحصول على فتوى دينية من زعماء العالم الإسلامي الدينيين بأن الأعمال الاستشهادية معارضة للدين، وأنها تؤدي إلى قتل أبرياء، والأهم أن هذه الأعمال لا تؤدي بصاحبها إلى دخول الجنة، وأن من يقوم بها ليس شهيداً)[3]. وبعيداً عن البحث الفقهي في هذه المسألة وأقوال العلماء فيها قديماً وحديثاً، فإن دعاة الحوار ومن يوافق عليه من أهل الكتاب لهم أهدافهم التي يرغبون في الوصول إليها، فعلى المحاور المسلم ألا يشاركهم فيها، وألا يكون أداة تستخدم في تحقيقها.

٧- ومما يهدفون إليه من موافقتهم على الحوار التأكيد على مسألة استقلالهم ومحافظتهم على شخصيتهم الدينية، وقولهم: إن كل دين وعقيدة تخص أصحابها، بل زعموا أن لكل دين رؤيته الخاصة عن الإله، كما يذكر " آرثر جلبرت"[4]. ولهذا يرفض بعضهم الحوار الديني؛ لأن كل جماعة دينية - كما يقول الحاخام "جوزيف سولوفيتسك" - لها

(١) انظر: المرجع نفسه (٢/٦١٧-٦١٨). بمرجعه. باختصار.

(٢) انظر عن ذلك: دعوة التقريب (٢ / ٦١٨- ٦٢٠).

(٣) الموقف اليهودي والإسرائيلي من الحوار (٥٠).

(٤) انظر: المرجع نفسه (٢٥).

شخصيتها المستقلة، وطبيعتها الغامضة، ولغتها الدينية، وهي أمور تجعل من الاتصال بالجماعات الدينية الأخرى عن طريق الحوار أمراً صعباً، إن لم يكن مستحيلا[(١)]، ومن ثمّ فالحوار لا علاقة له بالمسائل الدينية - وما ذلك إلا بسبب يقينهم ببطلان عقيدتهم - يقول الحاخام"جوزيف": (إن لغة الإيمان الخاصة بمجتمع ديني خاص غريبة تماماً وغير مفهومة بالنسبة لمجتمع ديني آخر، ولهذا فالحوار المطلوب لا يجب أن يكون حواراً على المستوى الديني، بل يجب أن يقتصرَ على المستوى العلماني الدنيوي الإنساني، فالعلاقةُ أو الاتصال بين الإنسان والله علاقة مقدسة وشخصية، وهي أمرٌ خاص لا يفهمه الغريب على الدين، وكل مجتمع ديني منهمك في عالم خاص، يعكس طبيعة العمل الإيماني، ومن ضياع الوقت أن نحاولَ نقل، أو ترجمة هذه الطبيعة، إلى من لا يدينون بنفس الدين)[(٢)]. ونظراً لهذا قامت بعض المجالس والهيئات بالوقوف ضد الحوار بين الأديان[(٣)]، حفاظاً على هذه الاستقلالية الدينية !!

٨- كذلك سعى اليهود ويسعون إلى توظيف هذه الحوارات من أجل الاعتراف بهم من قبل النصارى، وتبرئتهم من دم المسيح ﷺ، واعتذار الكنيسة عن اضطهاد اليهود وعن صمتها أيام الأحداث النازية، ومما يدل على هذا ما جاء في بيان المجمع الفاتيكاني الثاني وفيه: (ولئن يكن ذوو السلطان من اليهود ومشايعوهم هم الذين دفعوا على قتل المسيح ﷺ فإن ما اقترفته الأيدي إبان آلامه لا يمكن إسناده في غير تمييز، إلى جميع اليهود الذين عاشوا آن ذاك، ولا إلى اليهود العائشين في عصرنا. من أجل ذلك لا يجوز على كون الكنيسة هي الشعب الجديد لله أن يُشَهّر باليهود بأنهم منبوذون من الله، وأنهم ملعونون، كما لو كان ذلك يستنتج من الكتاب المقدس... وإلى ذلك فإن الكنيسة التي تستنكر جميع ألوان الاضطهاد لجميع الناس أيا كانوا، ولا قِبل لها بأن تنسى التراث المشترك بينها وبين اليهود تأسف - لا لبواعث سياسية ألبتة بل بدافع من محبة الإنجيل الدينية - للأحقاد والاضطهادات وجميع مظاهر العداء للسامية التي ألمت

---

(١) انظر: المرجع نفسه (٢٦).

(٢) الموقف اليهودي والإسرائيلي من الحوار مع المسيحية والإسلام (٢٦). وانظر: دعوة التقريب (٢/٦٢٠-٦٢١).

(٣) الموقف اليهودي (٢٦).

باليهود، أيا كان عهدها، وأياً كان فاعلوها) [1]. وبإزاء ذلك لم تكسب النصرانية شيئاً، بل أوقف النصارى جهودهم التنصيرية بين اليهود، بل ساندت اليهود الصهاينة في تحقيق أهدافهم، ومن ذلك دعم الوجود اليهودي في فلسطين والعمل على استمراره[2].

٩- ومن أهدافهم من الحوار تحقيق وتأكيد الوجود الإسرائيلي في أرض فلسطين المسلمة؛ لأنهم يرون أن الحوار في المسائل السياسية لن يؤتي ثمرته إلا بعد الحوار الديني، وهذا ما ذكره الحاخام "جاي م. بريتون" فبعد أن بيّن أهمية التعرف على الآخر وعلى تراثه الديني، قال: (وبعد أن تكون هذه المهام قد وضعتنا بكل معناها على الطريق فعندئذ فقط يمكننا أن ندخل المسائل السياسية في الحوار. إذ بدون هذا الشرط الأساسي - ألا وهو الفهم المتبادل لتراث كلٍ منا - فإن المناقشات السياسية قد تنتهي إلى كلام منمق وغوغائية) [3].

بعض أهداف النصارى من الحوار

إن المطالبين بالحوار من النصارى لهم العديد من الأهداف التي يرغبون تحقيقها ومنها:

١- نشر النصرانية بين اليهود من أجل إدخالهم فيها، إذ لا يمكن التخلص من خطيئة اليهود الخاصة بقتل المسيح عليه السلام - كما يزعمون - إلا بالدخول في النصرانية، والقبول بالمسيح عليه السلام كمخلص، وفي حالة عدم قبول اليهودي بذلك يتم الاحتفاظ به كشهادة وتذكير لقتل اليهود المسيح عليه السلام، فلابد من الحفاظ على هذا الشاهد[4].

٢- إدخال المخالفين في النصرانيةِ وهذا أمر تشهد به الدعوات التنصيرية؛ لأنهم يرون أن إعادة الناس إلى فلك الكنيسة لن يكون إلا عن طريق الكلمة والإقناع والحجة، [5]

(١) المجمع الفاتيكاني الثاني (٦٢٩-٦٣١). نقلاً من كتاب: دعوة التقريب بين الأديان (١ / ٤١١-٤١٢).

(٢) انظر: الموقف اليهودي (٦٥-٦٦).

(٣) دعوة التقريب (٢/ ٦١١). وانظر ما ذكره الدكتور أحمد القاضي بهذا الخصوص: المرجع نفسه (٢ / ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦٢٧، ٦٢٨).

(٤) الموقف اليهودي (٣١).

(٥) دعا "ريموند لول" إلى إنشاء أقسام للغة العربية تدرس المتخصصين في التنصير، ومن الأساليب المتبعة في هذه الأقسام (التدريب على الخطابة، وأساليب الإقناع في الحوار، والسيطرة على الخصم في المناظرة) الإسلام والمسيحية (٨٧).

والطعن والتشكيك في الإسلام،[١] ولو عن طريق التودد، لأجل ذلك وجه بعض زعماء الكنيسة العديد من الدعوات المطالبة للبحث عن الخلاص!! فهذا "بطرس المبجل!!"[٢] يقول في رسالة وجهها إلى العرب: (من بطرس الفرنسي الجنسية المسيحي العقيدة... إلى العرب أبناء إسماعيل، الذين يتبعون قانون الرجل الذي يدعى محمداً،[٣] قد يبدو غريبا، ومن الممكن أنه كذلك، إنني إنسان، كم أنا بعيد عنكم موطنا، وأتكلم لغة أخرى، وأفكر بصورة مختلفة... لأنني أردت أن أجيء إليكم ليس بالسلاح... وإنما بالكلمة، ليس بالبغض والكراهية، وإنما بالمحبة، التي يجب أن تكون بين أولئك، الذين يجلون المسيح، وأولئك الذين استداروا عنه... إنني أحبكم، وبمحبة أكتب إليكم، داعيا إياكم إلى الخلاص، ليس ذلك الخلاص الذي يزول ويتبدل، وإنما إلى الخلاص الذي يبقى ويدوم...)[٤]. ولا شكَ أن مسألةَ التنصير تقوم على فكرةِ الحوار، ومحاولة الإقناع لإدخال الناس في النصرانية، ولهذا كان " توما الاكويني"[٥] يرى حتمية عقد المناظرات والمحاورات الجدلية مع الوثنيين - كما يزعم - من المسلمين وغيرهم، عن طريق البراهين العقلية[٦].

---

(١) انظر: الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم (٧٨-٧٩) أليكسي جوارفسكي، ترجمة الدكتور /خلف محمد الجراد، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان.

(٢) هو رئيس أحد الأديرة، ترجم القرآن الكريم إلى اللاتينية، كان يرى حتمية الصراع مع الإسلام ولكن ليس بالسيف، بل بالكلمة، وقال بالإمكان إعادة المسلمين إلى فلك الكنيسة، عاش ما بين ١٠٥٩ – ١١٥٦م. انظر: الإسلام والمسيحية (٧٩).

(٣) قلت: هذه العبارة وأمثالها مما يطلقه دعاة الحوار من النصارى تبيّن موقفهم من نبي الإسلام ﷺ، ومن ثم فإنه يتعيّن أن يكون هذا الأمر أحد الأصول التي تبحث حين الحوار مع أهل الكتاب.

(٤) الإسلام والمسيحية (٧٩-٨٠).

(٥) فيلسوف ولاهوتي من أصل إيطالي، له العديد من المؤلفات، منها: الخلاصة في الرد على الأمم، الشروح على أرسطو، شرح إنجيل يوحنا، ولد عام ١٢٢٥م، ومات سنة ١٢٧٤م، انظر: موسوعة أعلام الفلسفة (١ / ٣٣٨-٣٤٦). روني إيلي إلفا، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٦) انظر: الإسلام والمسيحية (٨٣). وانظر: ما بعدها.

إن الهدف الكنسي من الحوار والانفتاح على الآخر في حقيقته الأولى – بلا نزاع - هو العمل على التنصير، فقد ورد في مقررات المجمع الفاتيكاني الثاني إشارة صريحة (إلى أن مهمة الكنيسة الكاثوليكية - نظرا لكونها معلمة الحق كما ورد في التصريح - أن تبشر بالمسيح والمسيحية بين مختلف الشعوب، وكان الموقف الرسمي للكنيسة الكاثوليكية واضحا تماماً حول هذه المسألة ومحدَّدا تماما "الحوار الحقيقي يشكل إنجيلية بحد ذاتها")[1].

وفي رسالة "الفادي" إلى البابا يوحنا بولس الثاني سنة ١٩٩٠م، وتحت عنوان "الحوار مع الإخوة والأخوات من ديانات أخرى" يقول: (إن الحوار بين الديانات يشكل جزءا من رسالة الكنيسة التبشيرية... تريد الكنيسة من خلال الحوار أن تكشف بذور الكلمة وأشعة الحقيقة التي تنير الناس أجمعين) [2].

وأقوالهم الصريحة بذكر أهدافهم وغاياتهم من الحوار كثيرة،[3] فإما التنصير وإما أن يكون أداة لتقريب الناس إلى النصرانية كخطوة ممهدة تسبق تنصيرهم.

وفي هذا دلالة واضحة على أهمية الحوار عندهم لإقناع الناس بعقيدتهم، أو قل: لجعل الناس يتقبلون عقائدهم ويشاركونهم فيها، وهذا ما وقع فيه بعض المسلمين في بعض المدن الأفريقية حيث أصبح يشاهد (آباء يقودون أطفالهم إلى الكنيسة في حين أنهم يذهبون شخصيا إلى الصلاة في المسجد) [4].

وقد وصل الأمر في بعض البلدان الإسلامية إلى إقامة الصلوات المشتركة[5]- كما يزعمون - وفي بعضها سمح بعض المسلمين بتعميد أطفالهم[6].

---

(١) الإسلام والمسيحية (١٦٢). وانظر: دعوة التقريب بين الأديان (٢/ ٧٧٩).

(٢) رسالة الفادي (٨٦، ٨٨) نقلا من كتاب: دعوة التقريب بين الأديان (٧٨١/٢).

(٣) انظر عنها كتاب: دعوة التقريب بين الأديان (١/ ٧٧٧- ٧٨٤).

(٤) الإسلام والمسيحية (١٥٤).

(٥) انظر: المرجع نفسه (١٥٣). الحوار مع أهل الكتاب أسسه ومناهجه (١٢٥).

(٦) انظر: الإسلام والمسيحية (١٥٣).

والأغرب من ذلك أن كثيراً من المؤتمرات واللقاءات التي عُقدت بين المسلمين والنصارى كانت تصدر البيانات المشتركة وفيها تشجيع على حضور الصلوات والاحتفالات الدينية، فمثلا مما جاء في بيان مؤتمر"التخطيط للحوار الإسلامي المسيحي: الأشكال الراهنة والمستقبلية"[١]: (إننا نشجع المشاركة المناسبة في الاحتفالات الدينية بعضنا لدى البعض الآخر. ورغب بعضنا في أن يُسمح له بالوجود الصامت في أوقات عبادة الجانب الآخر. كما أن بعضنا شارك في الصلوات والأدعية والتأملات، وصلى على نية بعضنا الآخر، ما دمنا نصلي للإله الواحد الأحد، ونؤمن أنه موجود داخل حوارنا...) [٢].

وهذا ما دعا إليه " مؤتمر وحدانية الله، والجماعة الإنسانية بين المسلمين والمسيحيين الأفارقة على صعيد العمل والشهادة"[٣] ومما جاء في بيانه الختامي: (يمكن إقامة صلوات مشتركة من أجل تطور المجتمع ككل...)[٤]. وقد رافق هذا المؤتمر مشاركة النصارى المسلمين في صلاة الجمعة، وحضور المسلمين صلاة الأحد مع النصارى[٥].

ولا يعزب عن البال أن البابا "يوحنا بولس الثاني" قد دعا إلى إقامة الصلاة المشتركة من أتباع الأديان الثلاثة من أجل السلام في بلدة "أسِيْس" الإيطالية، سنة ١٩٨٦م[٦]. ثم تكرر هذا الحدث مرات أخرى باسم صلاة "روح القدس"[٧].

---

(١) عقد هذا اللقاء في سويسرا في الفترة من ٢٥-٢٨ شوال عام ١٣٩٦هـ/ الموافق ١٩-٢٢ أكتوبر من عام ١٩٧٦م.

(٢) دعوة التقريب بين الأديان (٣/ ١١٦٣).

(٣) عقد هذا المؤتمر في مدينة " لاغون" في غانا في الفترة من ٢٦ جمادى الآخرة - ١ رجب عام ١٣٩٤هـ/ الموافق ١٧-٢١ يوليو ١٩٧٤م.

(٤) دعوة التقريب (٣ / ١١٥١).

(٥) انظر: دعوة التقريب (٣/ ١١٤٩).

(٦) انظر: الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان (١٥). دعوة التقريب بين الأديان (٣/ ١٢١٦).

(٧) انظر: الإبطال لنظرية الخلط (١٦) وكتب العلامة بكر أبو زيد معلقاً على ذلك في الهامش: (لم يفصح لنا الخبر إلى أي القبلتين صلى بهم البابا... وهل كانت الصلاة في بيت رحمة - المسجد - أم في بيت عذاب: الكنيسة، والمعبد. وهذه أول صلاة يؤم فيها كافر مسلماً ؟؟!!) المرجع نفسه، ذات الصفحة، هامش رقم (١). قلت: ولن تكون هذه النهاية، بل سيتبعها أمور منكرة، إلا أن يشاء الله تعالى غير ذلك.

ولهذه الآثار التي رآها النصارى فقد تتالت دعواتهم التي تحث على الانتقال من المواجهة الحربية إلى المناظرة والحوار، (١) وذلك عن طريق عقد المؤتمرات، وإقامة الجمعيات والندوات، وبيان أهمية ذلك كله، (٢) ووجوب الاستفادة منه في تحقيق مصالحهم، والسعي إلى الاعتراف بهم وإقرارهم على باطلهم.

٣- ومن أهدافهم التي يسعون إليها من وراء هذه الحوارات كف المسلمين وصدهم عن ذروة سنام الإسلام، الجهاد في سبيل الله تعالى، ولا ريبَ أن مجاهدةَ الكافرين من الكتابيين وغيرهم فيه إذلال وإرهاب لهم، وإدخال للرعب في قلوبهم، فهم يذكرون ويتذكرون قوة المسلمين من خلال إيمانهم وجهادهم، ولأجل ذلك تجدهم يدعون إلى الحوار ويطالبون به، ويدعون إلى نسيان ما كان في الماضي من خلاف وتصادم، ويقولون: إن العصر عصر سلام وتسامح، ومما يدعو للعجب مشاركة بعض كتاب الحوار ودعاته في إذكاء ذلك الهدف، وتسمية الجهاد بغير اسمه، تارة مقاومة، وتارة إرهاب، وتارة بتأويل آياته، والقول إنه كان في مرحلة مرت، لا يتناسب وهذا الوقت الذي يسود فيه الانفتاح ومبدأ الحوار، وأي حوار ينشده هؤلاء ويدعون إليه، إن كان فيه تقليل من شأن الدين وأحكامه؟! ولكن وإن استجاب لهم من استجاب، فإن أمر الجهاد باق ماض في هذه الأمة إلى قيام الساعة، وقد جاء الأمر من الله تعالى بمجاهدة أهل الكتاب، حتى يدينوا بدين الحق، فإن أبوا أعطوا الجزية وهم أذلة.

قال تعالى: ﴿ قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾[التوبة: ٢٩].

٤- ومما يهدف إليه دعاة الحوار من أهلِ الكتاب تمييع عقيدة الولاء والبراء في نفوس المسلمين، وهذه العقيدة أوثق عرى الإيمان، كما أخبر بذلك المصطفى ﷺ فقال: (أوثقُ

---

(١) انظر: الإسلام والمسيحية (٨٨-٩٠).

(٢) انظر على سبيل المثال المسرد التاريخي الذي وضعه الدكتور أحمد القاضي في كتابه: دعوة التقريب بين الأديان (٣/ ١٠٧٤) وما بعدها. (٤/ ١٣٥٣-١٤٠٩).

عرى الإيمان: الموالاةُ في الله، والمعاداة في الله، والحبُّ في الله، والبُغضُ في الله عز وجل)[١].

ومما يلحق بذلك المطالبة في حواراتهم بترك الطعن في دين الآخرين، أو الحكم عليهم، والمطالبة بالمودة والمحبة بين أهل الأديان الثلاثة، وهم يريدون بهذا - كما يقول الشيخ العلامة بكر أبو زيد-: (كسر حاجز براءة المسلمين من الكافرين، ومفاصلتهم، والتدين بإعلان بغضهم وعداوتهم، والبعد عن موالاتهم وتوليهم، ومودتهم، وصداقتهم)[٢].

وقد حقق الأعداءُ كثيراً من مطالبهم. فأنّى اتجهت تبحث في كتابات دعاة الحوار من المسلمين تجدها تدعو إلى ما يدعو إليه دعاة الحوار من أهل الكتاب، بل وصل الحال بهم إلى الحكم لهم بالإيمان، بعد أن جهل هؤلاء عقيدة الولاء والبراء، التي يلزم منها معاداة الكفر وبغض أهله، والحكم عليهم بما حكمت به النصوص الشرعية، فتجد أحدهم يقول: (كيف يتسنى الحوار في جو من التفتح والثقة المتبادلة، إذا شد كل من الطرفين صاحبه مسبقاً ومنذ البداية إلى عمود من أعمدة جهنم دون أن يسمح له بأمل الخروج منها، وما ذلك إلا لأجل معتقداته الخاصة) [٣]ويقول الآخر: (الإسلام الذي لا يقبل غيره الله هو أن تسلم وجهك لله وأنت محسن. وأي امرئ كان هذا حاله فإنه مسلم سواء كان مؤمناً بمحمد، أو كان من اليهود والنصارى... [٤] والركوع والسجود وما إليهما في الصلاة، وصيام نهار رمضان، وشعائر الحج إلى بيت الله في مكة، ليست هي ذات الإسلام، ولا تفيد بذاتها إسلامًا) [٥]. ويا ربّاه، أي فقه هذا ؟!! وكلامهم يرده كل من يقرأ كتاب الله تعالى من عامة المسلمين.

---

(١) ذكره السيوطي في الجامع الصغير (١/ ٤٩٧). حديث رقم (٢٥٣٩). تحقيق الشيخ الألباني، الطبعة الثالثة ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨م، المكتب الإسلامي، بيروت. وقال عنه (صحيح).

(٢) الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان (٢٥).

(٣) دعوة التقريب (٢/٦٥٨). من كلام محمد الطالبي، المولود في تونس سنة ١٩٢١م، الحاصل على الدكتوراة من جامعة السربون عام ١٩٦٨م.

(٤) راجع في تكفير من لم يكفر اليهود والنصارى من كلام العلماء المتأخرين. الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين: الصحوة الإسلامية ضوابط وتوجيهات (١٦٦-١٧١). وكلام الشيخ العلامة بكر بن عبد الله أبو زيد في: الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان (٥٤-٥٧)

(٥) دعوة التقريب (٢/ ٦٤٦). ولمزيد من أقوالهم وتعقبها بشيء من النقض. انظر المرجع نفسه: (٢/ ٦٤٣) وما بعدها.

٥- ومما يهدف إليه دعاة الحوار من أهل الكتاب تحجيم الدعوة إلى الله تعالى، بل إيقافها؛ لأن ذلك لا يتفق مع مبدأ الحوار والتعايش، وقد نصت بعض البيانات المشتركة لهذه الحوارات أنه لكل أصحاب ديانة أن يعملوا على نشر عقيدتهم بين أتباعهم، وحذرت هذه البيانات من محاولة اقتناص الآخر والتأثير عليه. وسيأتي بيان ذلك ودليله. ومن المنكر والضلال البعيد، ما يردده كتبة ودعاة الحوار. يقول أحدهم: (إن الحوار الذي نفهم ليس دعوة مبطنة، فمن التزم الحوار وقبله نهجاً، يكف عن الدعوة والتبشير في الوقت الذي فيه حوار. فالحوار الذي نقصد، له مصالح أخرى مشتركة، لا يدخل التبشير أو الدعوة ضمنها) [١].

وبعضهم يدعو إلى ترك المجال لكل طائفة تدعو لدينها بالحكمة والموعظة !! فيقول: (إذا اختلفت الأديان فإن أهل كل دين لهم أن يدعوا إلى دينهم بالحكمة والموعظة، من غير تعصب يصم عن الحقائق، ولا إكراه ولا إغراء بغير الحجة والبرهان) [٢].

واعجباه، أي جرأة تسوغ مثل هذا الكلام ؟! ومن أين استنبط هذا الحكم ؟!! وكيف تكون دعوة أهل الكتاب إلى دينهم بالحكمة والموعظة ؟!! وهل لهم من حجة وبرهان على باطلهم وشركهم ؟!! إن هذا القول فيه إقرار لهم على دينهم ! وهو عند التأمل فيه، في غاية الفساد والخطورة[٣].

٦- ومن أهدافهم المحافظة على عقائدهم الباطلة وذلك بأن لا يمسها الحوار - من الطرف الإسلامي وإلا فإنهم كثيرا ما يذكرون عقائدهم ويقررون باطلهم في حواراتهم ومؤتمراتهم - وهم بهذا يمهدون إلى الاعتراف والإقرار لهم بها من خلال السكوت عنها، لذلك تراهم يصرون على استبعاد الحوار في المسائل العقدية، ويقصرونه على (المجال الدنيوي البحت، بحيث ينأى الحوار عن مناقشة الإشكاليات والمسائل الدينية)[٤].

---

(١) دعوة التقريب (٢ / ٧٤٨).

(٢) العلاقات الدولية في الإسلام (٤٤) لأبي زهرة، دار الفكر العربي، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، دون ذكر لرقم الطبعة.

(٣) انظر لمزيد من الأقوال والآراء: الولاء والبراء (٣٤٥ – ٣٤٦). الدكتور/ محمد سعيد القحطاني، الطبعة الأولى، دار طيبة، الرياض، السعودية. الحوار مع أهل الكتاب (١١٩، ١٢٣) وما بعدها.

(٤) الإسلام والمسيحية (١٤٦). وانظر: (١٢٦).

ومما يدل على ذلك أن الكنيسة تحرص دوما على ألا يصدر عن طريقها ما قد يفهم منه خلاف ما تريد، فمثلاً كانت بعض العبارات في الدستور العقائدي الكنسي تقول: إن المسلمين (يعبدون معنا الإله الواحد الرحيم، الذي كلم الناس بالأنبياء إلا أن اللجنة اللاهوتية المختصة ألغت هذه العبارة، نظرا لأنها يمكن أن تؤول بشكل مثير للإشكال، كأن يفهم منها أن الله تكلم عبر محمد - حسب قولهم - في حين أن التصريح الختامي صاغ هذه العبارة بصورة مقتضبة، الذي كلم الناس) [(١)]. ومن الغريب الشنيع أن هذه الفكرة تأثر بها كثير ممن كتب عن الحوار أو دعا إليه مع أهل الكتاب، فتراهم يستبعدون المسائل الدينية ويرون أن الحوار فيها حكمه الفشل، يقول" محمد مهدي شمس الدين": (إن الحوار تارة يراد منه أن يتناول العقائد، وهذا أمر نراه فاشلا، يعني لا قيمة له؛ لأنه نعتقد أن حوارا من هذا القبيل نهايته الفشل... الحقل المنتج والناجع للحوار الإسلامي المسيحي هو حقل المفاهيم الأخرى الحياتية خارج العقائد، الموقف من قضايا الحرية، الموقف من قضايا الاقتصاد الدولي، الموقف من قضايا القمع السياسي، الموقف من الأزمة الأخلاقية للبشر، الموقف من المواد المضرة مثل قضايا المخدرات، الموقف من قضايا البيئة، هذه الأمور التي يمكن أن نجد فيها قواسم مشتركة، أما في المسألة الاعتقادية فيوجد قاسم مشترك موجود، وهو الحقائق الكبرى الثلاث للإيمان الإبراهيمي، وهي التوحيد، والنبوة العامة، والإيمان باليوم الآخر، وهذه أمور لا تحتاج إلى حوار؛ لأنها متفق عليها)[(٢)].

٧- ومن أهداف النصارى من الحوار الحصول على الاعتراف بهم، وإقرارهم على ما هم عليه، عن طريق الإقرار بالتعددية، يقول "جورافسكي": (الحوار ليس تماثلا مع الآخر، وليس إلغاء أو حذفا له، بل هو اختلاف وتنوع، واتفاق على التعددية) [(٣)].

ولذلك تجد البيانات المشتركة لبعض المؤتمرات تنص على هذه التعددية، بل تقر الطرف

---

(١) المرجع نفسه (١٤٢).

(٢) مجلة المعارج البيروتية العدد ٦،٧ ذو القعدة، ذو الحجة، ١٤١١هـ/١٩٩١م، نقلا من كتاب: دعوة التقريب بين الأديان (٧٣٧/٢).

(٣) الإسلام والمسيحية (١٦١).

الآخر على نشر عقيدته بين أتباعه، ومما جاء في البيان المشترك لـ "المؤتمر الإسلامي المسيحي الدولي الأول"(١) : (تنقية المناهج والكتب الدراسية في العالمين المسيحي والإسلامي من الأخطاء التي تسيء إلى أي من الدينين... [و] مناشدة المسلمين والمسيحيين بأن يعنى كل منهم بنشر عقائده بين أتباعه...)(٢). وهذا ما نص عليه أيضا البيان المشترك لـ "مؤتمر تحقيق التفاهم والتعاون الإنساني"(٣) وفيه: (مع إقرارنا بأن للديانتين دعوة رسولية، علينا أن نتجنب كل جذب واقتناص)(٤).

ومن ذلك البيان المشترك لـ "المؤتمر الإسلامي المسيحي الاستشاري"(٥) وفيه: (أن يتجنب الحوار كل تشويه لديانة الآخر، ويحاربه) (٨).

وهذا ما نص عليه البيان الختامي لـ "مؤتمر التبشير، والدعوة الإسلامية"(٩) وفيه: (يوصي المشتركون في اللقاء... بأن يدعى المسيحيون والمسلمون للاشتراك في "جمعية تمثيلية" للديانتين، من أجل تدارس الطرق المعتمدة في الرسالة والدعوة، والأنظمة المتبعة في كل ديانة، والتباحث في الأساليب التي تسمح لكل ديانة أن تمارس الرسالة أو الدعوة وفقاً لإيمانها الخاص بها) (٦).

وبعض هذه اللقاءات والندوات تنص على تشجيع ترجمة الكتب المقدسة إلى جميع اللغات، وتدين كل محاولة ترمي إلى مصادرة تلك الكتب، أو منع تناولها في أي جزء من أجزاء

---

(١) عقد المؤتمر في أسبانيا من ٢٣-٢٨ شعبان سنة ١٣٩٤هـ / الموافق ١٠-١٥ سبتمبر من سنة ١٩٧٤م.

(٢) دعوة التقريب بين الأديان (٣/ ١١٨٢-١١٨٣).

(٣) عقد هذا المؤتمر في لبنان في الفترة من ٣٠ جمادى الأولى - ٦ جمادى الآخرة عام ١٣٩٢هـ / الموافق ١٢-١٨ يوليو عام ١٩٧٢م.

(٤) دعوة التقريب بين الأديان (٣ / ١١٤٥).

(٥) عقد هذا المؤتمر في جنيف من الفترة ١٢-١٦ من ذي الحجة، سنة ١٣٨٨هـ / الموافق ٢-٦ مارس، سنة ١٩٦٩م.

(٨) دعوة التقريب بين الأديان (٣ / ١١٤٢).

(٩) عقد هذا المؤتمر في سويسرا، في الفترة من ٢٨ جمادى الآخرة - ٤ رجب، من عام ١٣٩٦هـ / الموافق ٢٦ يونيو- ١ يوليو، من عام ١٩٧٦م. وشارك فيه أربعة من المسلمين المقيمين في بلاد الغرب.

(٦) دعوة التقريب بين الأديان (٣ / ١١٦١).

العالم،[١] بل ربما دعا بعضهم إلى طبع المصحف مع التوراة والإنجيل في غلاف واحد!![٢] نعوذ بالله من الضلال.

وكما ذكرت سابقاً فإن الهدف الرئيس للكنيسة من هذه الحوارات هو التنصير، وعجباً! بالأمس كان يقاوم التنصير ويُذكر خطره وأثره، واليوم وعن طريق هذه الحوارات يأخذ صفة الأمر المشروع المتفق عليه !! فكيف يوافق مسلم على أن يقوم النصارى بنشر عقائدهم وشركهم ؟!!

وإذا كان هذا حال المؤتمرات والبيانات، فإن كثيراً من الكتابات ليست بأحسن حال منها، فتجد هذه الدعوة ظاهرة واضحة في كثيرٍ من كلام دعاة الحوار وطلاب التعايش! حيث خلطوا بين الأمور، ولم يفرقوا بين التسليم بوجود المخالف وبين إقراره على ما هو فيه من باطل وضلال، فيقول أحدهم: إن من الأمور التي يراعيها الحوار تقدير الأديان والمعتقدات والأعراف والتقاليد لكل شعب، أو أمة من الأمم المتحاورة أو الساعية للحوار، ومن ثم القبول بالتعددية، والمحافظة على كيانات الجميع، دون أن ينتهي طرف على حساب الآخر[٣].

ويقول الآخر: (إن الحوار يرفض مبدأ أي توجه إحلالي يسعى إلى نسخ الديانات القائمة، وتمثلها واستيعابها في دين ما، بحسبان أنه الأقوم، أو الأفضل، أو الأحسن، إن الحوار يدعو إلى التعايش السلمي كعملية ممكنة في ظل معطيات واقع الأديان القائمة، باختلاف منطلقاتها العقائدية، ورؤيتها للكون والإنسان وللحياة) [٤].

---

(١) انظر: المرجع نفسه (٣ /١١٢٠). وهذا في البيان المشترك لـ "ندوة الحوار الإسلامي المسيحي" طرابلس. وعقدت هذه الندوة في الفترة الممتدو من ٢-٦ صفر من العام الهجري ١٣٩٦، الموافق ١-٥ فبراير، ١٩٧٦م.

(٢) يقول العلامة الفذ بكر أبو زيد: (إنه لا يجوز لمسلم طباعة التوراة، والإنجيل، وتوزيعها، ونشرها، وإن نظرية طبعها مع القرآن الكريم في غلاف واحد، من الضلال البعيد، والكفر العظيم). الإبطال لنظرية الخلط (٥٧).

(٣) انظر عن هذه الأمور وغيرها: منطق الحوار بين الأنا والآخر (١٣-١٥)

(٤) سوسيولوجيا الأديان (١٠) بحث مقدم لمؤتمر الحوار بين الأديان في الخرطوم، سنة ١٩٩٤م،قدمه الدكتور/ حسن إسماعيل عبيد، انظر :دعوة التقريب (٢/ ٧٤٩). ولمزيد من أقوالهم. انظر المرجع نفسه (٢/٧٥٠-٧٥٤).

٨- ومن أهدافهم المشتركة التي يرومون تحقيقها من وراء الموافقة على الحوار صد اليهود والنصارى عن الدخول في الإسلام، فيبقى اليهودي على يهوديته، والنصراني على نصرانيته، متى أُقرّ مبدأ أنه لا يستطيع أحد الادعاء أن الحق معه لوحده، ومتى أُقر أن أهل الكتاب أهل توحيد، وأن من حقهم أن يدعوا إلى دينهم. فإذا تم لهم هذا الاعتراف والإقرار، فإن أتباع اليهودية والنصرانية لن يجدوا مبررا للخروج من دينهم والدخول في الإسلام، فما الجديد طالما أن الأديان الثلاثة سواء ؟!!.

٩- ومن الحقائق التي تكشف بعض أهداف النصارى من الحوار تلك الوثائق والبيانات الكاثوليكية المتعلقة بمسألةِ التقريب والحوار بين الأديان، ومن أقدم هذه البيانات الكاثوليكية بعد المجمع الفاتيكاني الثاني المقالة التي كتبها "لويس جاردت"ونشرت سنة ١٩٦٦م، عن طريق أمانة سر شؤون غير النصارى، وكان عنوانها" نحو حوار مع الإسلام" ويرى هذا الكاتب أن هناك عدة قضايا يمكن أن تكون مادة للبحث والحوار، وهي مسألة أفعال الله تعالى، وأفعال الإنسان، أو مشكلة ازدواجية السببية، والمسألة الثانية: مفهوم الشهادة، والمقصود بذلك من يقاتل لتكون كلمة الله هي العليا، والمسألة الثالثة: القيم الخلقية الإسلامية، ويريد من الإنسان المسلم أن يعيد النظر في مشكلة التكليف - كما يقول - في إطار الأبعاد المتجددة لعلم الإنسان، وعلم الاجتماع[(١)].

وكما يُلاحظ فهم يريدون للحوار أن يكون في مسائل يتنازل فيها المسلمون عما لديهم من ثوابت وأصول شرعية، ويزداد ذلك وضوحا بتأمل مؤتمرات الحوار وبياناتها فلا تجد فيها ذكراً لعقائد النصارى وشركهم، فأين الحوار عن عقيدة التثليث، والصلب، والفداء، وتحريف الإنجيل، وغير ذلك ؟!! بل تجد في هذه المؤتمرات مطالبة المسلمين بالتراجع عن أحكامهم على أهل الكتاب وكتبهم، وإقرارهم على عقائدهم، والسماح لهم بنشرها والدعوة إليها، بل تجدهم يتبجحون بإصرارهم على نصرانيتهم وعدم التخلي عنها، أو التنازل عن شيءٍ من أصولها.

وبعد هذا فليت المحاور المسلم، والكاتب في الحوار، والداعي إليه، يتدبر ويتأمل في

(١) لمزيد من الإيضاح حول ذلك. انظر: دعوة التقريب بين الأديان (١/ ٤١٥-٤١٩).

هذه الحوارات وحقيقتها، لئلا تزل به القدم، إن في مؤتمر، أو لقاء، أو بمداد قلم، يخالف فيها وبها أصول الإسلام وتشريعاته.

ومن خلال ما سبق وما هو ظاهر بيّن من الواقع يتبيّن أن دعوة أهل الكتاب للحوار لا لمجرد التعايش والسلام، بل هي حرب على أصول الإسلام، ودعوة إلى إقرار الشرك والضلال وبسطهما على المجتمع بطريق المكر والخداع، لهذا ولكون الحوار مع أهل الكتاب أمر مشروعًا فإنه يجب على الطرف المسلم أن يكون سبّاقاً لوضع القواعد والأصول التي تضبط هذا الحوار، وتجعل منه طريقاً يوصل إلى تحقيقِ الغاية.

المبحثُ الرابع: قواعد الحوار مع أهل الكتاب

إذا تقرر أن حوار أهل الكتاب أمرٌ مشروع فإن من البدهي أن يكون له جملة من القواعد والمبادئ الأصولية، التي تجعل من الحوارِ حواراً ناجحاً مؤثراً، يؤتي ثمرته، ويحقق الغاية منه، وهذه إشارات لبعض هذه القواعد التي بينتها النصوص الشرعية، وطبقها علماء الإسلام. ومنها:

القاعدةُ الأولى: العلم

لا ريبَ أن العلمَ الذي يُحتاج إليه هنا هو العلم بكتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ؛ لأن حوار أهل الكتاب في أصله إنما هو حوار من أجل دعوتهم إلى عبادة الله تعالى وعدم الإشراك به، ومن ثم فإن من رام حوارهم فعليه أن يدرك ما هم عليه من آراء وأفكار، فهذا أدعى في الاستعداد لهم، وإقامة الحجة عليهم عند دعوتهم ومحاورتهم، ولهذا قال رسول الله ﷺ لمعاذ عندما أرسله إلى اليمن: (إنك ستأتي قوماً أهل كتاب...) [1].

وهذه العبارة منه صلى الله عليه وآله وسلم: (كالتوطئة للوصية لتستجمع همته عليها،

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا. البخاري مع الفتح (٣ / ٣٥٧) حديث رقم (١٤٩٦).

لكون أهل الكتاب أهل علم في الجملة، فلا تكون العناية في مخاطبتهم كمخاطبة الجهال من عبدة الأوثان...) [(١)].

وقد جاء النهي عن أن يقفوَ الإنسان ما ليس له به علم، يقول "القرطبي"[(٢)] - في قوله تعالى: ﴿ هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجۡتُمۡ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيۡسَ لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴿٦٦﴾ ﴾ [آل عمران: ٦٦]: (في الآية دليل على المنع من الجدال لمن لا علم له، والحظر على من لا تحقيق عنده... وقد ورد الأمر بالجدال لمن علم وأيقن، فقال تعالى: ﴿ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ ﴾ [النحل: ١٢٥] [(٣)].

والمقصود أن من يتصدى لحوار أهل الكتاب فلابد أن يكون من الثقات، علماً، وديناً، وفهماً، وعقيدة، وعلى علمٍ بالإسلام وبدين أهل الكتاب، حتى يتمكن من إقامة الحجة، والجواب عن الشبهة، يقول العلامة"محمد بن صالح العثيمين": (يجب أن يكون هذا المناظر على علم بالإسلام، وعلى علم بالدين الذي عليه الخصم، ليتمكن من إفحام خصمه؛ لأن المجادل يحتاج إلى أمرين: أحدهما: إثبات دليل قوله. والثاني إبطال دليل خصمه. ولا سبيل إلى ذلك إلا بمعرفة ما هو عليه وما عليه خصمه ليتمكن من دحض حجته) [(٤)].

والمقصود أن المحاور المسلم يلزمه استحضار ما يحتاج إليه من أدلة شرعية، وعقلية، وعلمية، ويضيف لذلك ما يؤيد قوله مما جاء عنهم في كتبهم ويقرون به، من باب الإلزام لهم، وقد فعل بعض علماء الإسلام ذلك في مناظراتهم لأهل الكتاب وحوارهم معهم، حيث ألزموهم الإقرار بالحق الذي جاء به الإسلام، نظير ما يقرون ويسلمون به في عقيدتهم، ومن الأمثلة على ذلك ما فعله " الباقلاني" [(٥)] في مسألة إثبات معجزات نبينا محمد ﷺ بإقرارهم

---

(١) فتح الباري (٣ / ٣٥٨).

(٢) الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، له العديد من المصنفات منها: الجامع لأحكام القرآن، التذكرة، مات بمصر سنة ٦٧١هـ. انظر: شذرات الذهب (٥ / ٣٣٥).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٤ / ٧٠).

(٤) الصحوة الإسلامية ضوابط وتوجيهات (١٦١). طبعة عام ١٤٣١هـ، دار الوطن للنشر، الرياض.

(٥) الإمام أبو بكر محمد بن الطيب، كان حسن الفقه، قوي الجدل، له العديد من المصنفات، منها: التمهيد، الإنصاف، لا يعرف تاريخ ولادته، ومات سنة ٤٠٣هـ، انظر: شذرات الذهب (٣ /١٦٨-١٦٩).

واحتجاجهم بالمائدة التي أنزلت على عيسى عليه السلام [1]. ومن ذلك ما ذكره الإمام "ابن القيم" من إقرار اليهودي بنفي الظلم عن الله تعالى، ونفي نصرة الكاذب، ومن ثم إلزامه بصحة نبوة نبينا محمد ﷺ [2]؛ لأن الله تعالى أيده ونصره. وأيضا ما ذكره "الرازي" عن مناظرة له مع أحد النصارى ومن خلالها بيّن له بطلان القول بألوهية عيسى عليه السلام من وجوه عديدة، وانقطع النصراني [3].

ولأهمية العلم للمحاور المسلم فإن السلف كانوا ينهون من ضعُف علمه عن المناظرة خوفاً عليه، يقول شيخ الإسلام - في سياق مدحه للسلف وما كرهوه من أنواع الكلام -: (وقد ينهون عن المجادلةِ والمناظرة، إذا كان المناظر ضعيف العلم بالحجة وجواب الشبهة، فيُخاف عليه أن يفسده ذلك المُضل... وقد يُنهى عنها إذا كان المناظر معانداً يظهر له الحق فلا يقبله... والمقصود أنهم نهوا عن المناظرةِ من لا يقوم بواجبها، أو مع من لا يكون في مناظرتهِ مصلحة راجحة، أو فيها مفسدة راجحة، فهذه أمور عارضة تختلف باختلاف الأحوال) [4].

القاعدةُ الثانية: البدء بالقضايا الأساسية والاهتمام بها تقريراً وتأكيداً

إن الأصل في المسلم الذي يتصدى لحوار أهل الكتاب التزامه معهم بنهج نبينا محمد ﷺ، بل نهج كل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فيبدأ حواره معهم بدعوتهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له، فهذه هي الغاية من إرسال الرسل عليهم السلام، وإنزال الكتب.

قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ﴿٢٥﴾ ﴾ [الأنبياء: ٢٥].

ومما يدل على هذه القاعدة وأهميتها أن رسول الله ﷺ عندما بعث معاذاً إلى اليمن علمه

---

(١) انظر: ترتيب المدارك (٣ /٣٧٠-٣٧٢). للقاضي عياض، تحقيق الدكتور/ علي عمر، الطبعة الأولى، ١٤٣٠/٢٠٠٩ م، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة.

(٢) انظر: زاد المعاد (٣ / ٥٥٩-٥٦١).

(٣) انظر: التفسير الكبير (٣ / ٢٤٦ -٢٤٧).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٧ / ١٧٣ – ١٧٤). تحقيق الدكتور/ محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية.

طريق دعوتهم ليضع بذلك منهجاً ثابتاً لا يتغيّر أبداً، فقال له: (إنكَ تَقدمُ على قومٍ أهل كتابٍ، فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة اللّه..) (١) فبدأ بالأهم فالأهم(٢).

وقد كان رسول اللّه ﷺ يفعل ذلك، ويبدأ حواره لأهل الكتاب بدعوتهم إلى الإسلام، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: بينما نحن في المسجد خرج رسول اللّه ﷺ فقال: انطلقوا إلى يهود، فخرجنا معه حتى جئنا بيت المدراس، فقام النبي ﷺ فناداهم فقال: يا معشر يهود أسلموا تسلموا. فقالوا: بلغت يا أبا القاسم قال: فقال لهم رسولُ اللّه ﷺ: ذلك أريد، أسلموا تسلموا. فقالوا: قد بلغت يا أبا القاسم. فقال لهم رسول اللّه ﷺ: ذلك أريد. ثم قالها الثالثة فقال: اعلموا أنما الأرض للّه ورسوله، وإني أريد أن أجليكم من هذه الأرض، فمن وجد منكم بماله شيئا فليبعه، وإلا فاعلموا أنما الأرضُ للّه ورسوله)(٣).

القاعدةُ الثالثة: تحديد موضوع الحوار

إن مما ينبغي للمحاور المسلم التنبه له والاهتمام به تحديد موضوع الحوار مع أهل الكتاب، ليكون ذلك أبلغ في الأثر، وأدعى لبيان الحق وإزالة الشبه، وكلما كان الحوار في موضوع محدد استطاع المحاور أن يستوعبه بياناً ودفاعاً بصورة كافية، وحرص المحاور المسلم على هذه القاعدة، حتى لا يخرج من حواره بلا فائدة، ثم إن المحاورَ المسلم إذا أبطل واحدة من عقائدهم، فإن ذلك يؤذن بسرعة تساقطها كلها - وإن كانت ساقطة أصلا - لأنها ظلمات بعضها فوق بعض، سرعان ما تتداعى عند سقوط إحداها. ومما يذكر هنا أن الشيخ "رحمة اللّه الهندي" شرط في بعض رسائله التي أرسلها لمن يريد مناظرته عدة شروط. منها: أن تناقش مسألة التحريف والنسخ في العهدين لا في

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري واللفظ له، كتاب الزكاة، باب لا تؤخذ كرائم أموال الناس في الصدقة، البخاري مع الفتح (٣ /٣٢٢) حديث رقم (١٤٥٨). ومسلم في كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، مسلم بشرح النووي (١ / ١٩٦-١٩٧).

(٢) انظر: فتح الباري (٣ /٣٥٩).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري واللفظ له، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً، البخاري مع الفتح (٣١٤/١٣). حديث رقم (٧٣٤٨). ومسلم في كتاب الجهاد والسير، باب إجلاء اليهود من أرض الحجاز، مسلم بشرح النووي (٩٠/١٢).

الجديد منهما فحسب، وأن تكون المباحثة في نبوة محمد ﷺ وأحقية القرآن بعد مباحثة التثليث وألوهية المسيح[1]، وهذا في رأيي الشخصي يعد أمراً في غاية الأهمية، ولو شئت لقلتُ: إنه يشكل قاعدة منفردة، وهي: أن الحق الواضح لا يمكن إخضاعه للحوار قبل أن تخضع الأقوال الفاسدة، والمزاعم الكاذبة، لبيان بطلانها، وكشف عوارها.

والمقصود أن يكون موضوع الحوار محدداً، وفي المسائل الأساسية، ليحقق المحاور المسلم الغاية من حوارهِ، أو يقيم الحجة على مخالفهِ، ليسكته إن استكبر عن قبولِ الحقِ والأخذ به.

القاعدةُ الرابعةُ: المطالبةُ بالأدلةِ وصحتها

إن مما يجب مراعاته والاهتمام به إقامة الدليل على الدعوى إذ به يستطيع المحاور إقناع خصمه بما يراه، فكلما كان على القول حجة وبرهان كان ذلك أدعى للتسليم والإذعان، لهذا يجب على المحاور المسلم أن يكون على دراية بالأدلة ووجه الاستشهاد بها، ليتمكن من إقامة الحجة على الحق الذي يدعو إليه، وبالمقابل فإنه يطالب الطرف الآخر بالبرهان والدليل على صحة ما يدّعيه، وهذه المطالبة أمر مشروع تجعل صاحب الزعم الباطل غير قادر على إثبات زعمه وما يدّعيه، ولذلك جاء في غير موضع من كتاب الله تعالى مطالبة أهل الكتاب بالبرهان على ما يزعمون، قال تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿١١١﴾ ﴾ [البقرة: ١١١]، وتارة يخبر تعالى بما آتاه الأنبياء عليهم السلام من حجج وبراهين، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَـٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَـٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾ ﴾ [الأنعام: ٨٣].

ومن ذلك مطالبةُ رسول الله ﷺ اليهودَ بالحجةِ على قولهم في مسألةِ حكم الزاني كما ذُكر في التوراةِ، وتبيّن أنهم يحكمون عليه بغير حكم الله تعالى الوارد فيها، فأمر به ﷺ فرجم، وقال: " اللهم إني أول من أحيا أمرك إذ أماتوهُ "[2].

---

(١) انظر: مناظرة الهند الكبرى (١٥٠-١٥٢). تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ /١٩٩٢ م، مكتبة الإيمان، مصر.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الحدود، باب حد الزنا، صحيح مسلم بشرح النووي (١١/ ٢٠٩-٢١٠). من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

ثم إن المحاور المسلم يجوز له الانتقال من دليل إلى آخر أوضح منه،[1] كما في قصة إبراهيم عليه السلام مع النمرود، خاصة إذا قوبل كلامه ودليله بالعناد والاستكبار - وهذا كثير في أهل الكتاب - فله أن ينتقل إلى دليل آخر، ليقطع على الطرف الآخر عناده واستكباره.

القاعدةُ الخامسة: الاستفادةُ من مواطنِ الاتفاق

إن المحاورَ المسلم لا يدع طريقاً مشروعاً إلا سلكه من أجل الدعوة إلى عبادة الله تعالى وحده لا شريك له، ومن القواعد والأصول التي يجب على المحاور المسلم عدم إغفالها الاستفادة من مواطن الاتفاق، وتسخيرها لتحقيق أهدافه من الحوار، فيتخذ من بعض الأمور التي يقرون بها - مثل اعترافهم بالربوبية، وبرسالة بعض الأنبياء عليهم السلام ومعجزاتهم، إلى غير ذلك مما يوافق الحق وقد يكون في كتبهم - سبيلاً إلى بيان فساد مزاعمهم، وإلزامهم بالحق الذي يدعوهم إليه، ترتيبا على ما يقرون به، وهذا أمر تقرّهُ النصوص الشرعية.

وإذا كان من القواعد المقررة أن يكون المحاور المسلم على دراية بدينه ودين المخالف، فإن عليه ألا ينخدع بكثرة الدعوات المبطنة التي تظهر نفسها كما لو كانت تبحث عن السلم والتعايش، وعليه أن يكون حذرا مستحضرا دوما حقيقة أهل الكتاب، وكيفية التعامل معهم، وأحكام ذلك التعامل كما تبيّنه النصوص القرآنية، وتحدده السنة النبوية، وتقتضيه السياسة الشرعية.

القاعدةُ السادسة: قبول الحق حيث كان ومع من كان

من القواعد التي بينتها النصوص الشرعية أن يقبل المحاور الحق مهما كان مصدره، فإن الله تبارك وتعالى قال: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ ﴾ [المائدة: ٨] ومما يدل على هذه القاعدة أيضاً قوله جل وعلا: ﴿ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾ ﴾ [البقرة: ٢١٣].

يقول "ابن القيم": (من هداه الله سبحانه إلى الأخذ بالحق حيث كان، ومع من كان،

(١) انظر عن ذلك: فتح الباري (١ / ٤٥٥). الحوار آدابه وضوابطه (٣٢٠- ٣٢٤).

ولو كان مع من يبغضه ويعاديه، ورد الباطل مع من كان، ولو كان مع من يحبه ويواليه، فهو ممن هدي لما اختلف فيه من الحق) (1).

ولهذا فإن من يحاور أهل الكتاب يجب أن يكون نبيهاً، فطناً متأنياً، لا يقدح في كل ما يذكره الطرف الآخر، إلا بعد التيقّن من بطلانهِ وفسادهِ، حتى لا يقع في ردّ حق جاء به الإسلام، كنبوة موسى وعيسى عليهما السلام، والمعجزات الثابتة لهما، ونزول التوراة والإنجيل عليهما، وولادة عيسى عليه السلام من غير أب، ونحو ذلك مما هو حق أخبر به القرآن، أو صح به حديث رسول الله ﷺ. يقول الشيخ "السعدي": في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَأُنزِلَ إِلَيۡكُمۡ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمۡ وَٰحِدٞ ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، أي ولتكن مجادلتكم لأهل الكتاب مبنية على الإيمان بما أنزل إليكم وأنزل إليهم، وعلى الإيمان برسولكم ورسولهم، وعلى أن الإله واحد ولا تكن مناظرتكم إياهم على وجه يحصل به القدح في شيء من الكتب الإلهية،أو بأحد من الرسل، كما يفعله الجاهل عند مناظرة الخصوم يقدح بجميع ما معهم، من حق وباطل فهذا ظلم، وخروج عن الواجب، وآداب النظر، فإن الواجب أن يرد ما مع الخصم من الباطل، ويقبل ما معه من الحق، ولا يرد الحق لأجل قوله ولو كان كافراً.

وأيضا فإن بناء مناظرة أهل الكتاب على هذا الطريق فيه إلزام لهم بالإقرار بالقرآن وبالرسول الذي جاء به، فإنه إذا تكلم في الأصول الدينية والتي اتفقت عليها الأنبياء والكتب وتقررت عند المتناظرين، وثبتت حقائقها عندهما، وكانت الكتب السابقة والمرسلون مع القرآن ومحمد ﷺ، قد بينتها ودلت وأخبرت بها، فإنه يلزم التصديق بالكتب كلها والرسل كلهم، وهذا من خصائص الإسلام، فأما أن يقال: نؤمن بما دل عليه الكتاب الفلاني دون الكتاب الفلاني، وهو الحق الذي صدق ما قلبه، فهذا ظلم وهوى وهو يرجع إلى قوله بالتكذيب؛ لأنه إذا كذب القرآن الدال عليها المصدق لما بين يديه فإنه مكذب لما زعم أنه به مؤمن) (2).

---

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٥١٦). تحقيق الدكتور/ علي الدخيل الله،الطبعة الثالثة،١٤١٨هـ/١٩٩٨م،دار العاصمة للنشر والتوزيع،الرياض.

(٢) تيسير الكريم الرحمن (٦/٩٣-٩٤). تحقيق محمد زهري النجار، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤١٠هـ.

ومن الأمثلة النبوية على هذه القاعدة إقراره ﷺ قول اليهودية التي أخبرت أن أهل القبور يفتنون في قبورهم، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: (دخلتْ عليّ عجوزانِ من عُجُز يهودِ المدينة فقالتا لي :إن أهلَ القبور يعذبون في قبورهم، فكذبتُهما، ولم أُنْعِمْ أن أصدّقهما، فَخَرَجَتَا، ودخلَ عليَّ النبي ﷺ، فقلتُ له: يا رسولَ الله، إن عجوزين وذكرتُ له، فقال: صدقتا، إنهم يعذبون عذاباً تسمعُهُ البهائمُ كلها، فما رأيتهُ بعدُ في صلاة إلا يتعوَّذ من عذاب القبر) [(١)].

القاعدةُ السابعة: التجردُ والإنصاف

إن هذه القاعدة ترتبط بالقاعدة السابقة وذلك لأن قبول الحق يقتضي التجرد والإنصاف، ولا يعني التجرد والإنصاف قبول الباطل، أو التراخي عن الحق، ولذلك ينبغي مراعاة ما يضبط هذه القاعدة لتغدو في الجانب الصحيح. ومن ذلك :

- أن المحاور المسلم بما معه من الحق المأخوذ من النصوص الشرعية حتماً سيكون متجرداً، وهذا التجرد لا يعني أن المخالف على حق، كما لا يعني لزوم تقبل أفكاره.
- يستحضر المحاور المسلم أنه الأقوى بما لديه من الحق المأخوذ من الكتاب والسنة، ولا يظهر نفسه بمظهر الضعيف، المتنازل، المتخاذل، وكأن الحق مع غيره، كما لا يجوز له اعتقاد أو قبول المناصفة في المسائل الدينية المقررة بالنصوص الشرعية.
- أن يعتقد المحاور المسلم أنه لا يسع أحدًا من الناس الخروج على دين محمد ﷺ، عملا بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ ﴾ [آل عمران: ١٩] و بقوله ﷺ: "والذي نفسُ محمدٍ بيده لا يسمع بي أحدٌ من هذه الأمة يهوديٌّ ولا نصرانيٌّ ثم يموتُ ولم يؤمن بالذي أرسلتُ به إلا كان من أصحاب النار"[(٢)]. والحديث عام يدخل فيه أهل الكتاب وغيرهم، يقول "النووي": الحديث (فيه نسخ الملل كلها برسالة نبينا ﷺ... وقوله ﷺ: لا يسمع بي أحد من

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري، كتاب الدعوات، باب التعوذ من عذاب القبر، البخاري مع الفتح (١١ / ١٧٤) حديث رقم (٦٣٦٦). ومسلم، كتاب الصلاة، باب استحباب التعوذ من عذاب القبر، مسلم بشرح النووي (٥ /٨٦).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ، مسلم بشرح النووي (١٨٦/٢).

هذه الأمة، أي: ممن هو موجود في زمني، وبعدي إلى يوم القيامة، فكلهم يجب عليه الدخول في طاعته، وإنما ذكر اليهودي والنصراني، تنبيها على من سواهما، وذلك لأن اليهود والنصارى لهم كتاب، فإذا كان هذا شأنهم مع أن لهم كتاباً، فغيرهم ممن لا كتاب له أولى، والله أعلم) [1].

قلتُ: والحديث نصٌ في المسألة، وبيان لحكم من لم يؤمن به ﷺ، يقول شيخ الإسلام: (إن الذي يدين به المسلمون أن محمدا ﷺ بعث رسولا إلى الثقلين الإنس والجن، أهل الكتاب وغيرهم، وأن من لم يؤمن به فهو كافر، مستحق لعذاب الله مستحق للجهاد، وهو مما أجمع أهل الإيمان بالله ورسوله عليه؛ لأن الرسول ﷺ هو الذي جاء بذلك وذكره الله في كتابه) [2].

ومما أخبر به ﷺ أنه رسول الله إلى اليهود والنصارى، وقد دعاهم وجاهدهم وأمر بدعوتهم وجهادهم، [3] ولهذا - كما يقول العلامة "بكر أبو زيد"-: (لا يوصف أحد اليوم بأنه مسلم، ولا أنه على ملة إبراهيم، ولا أنه من عباد الله الحنفاء، إلا إذا كان متبعاً لما بعث الله به خاتم أنبيائه ورسله محمداً ﷺ)[4].

- لا يجوز للمحاور المسلم تجاهل الأصول الشرعية المقررة في نصوص الكتاب والسنة، ولا يعد ذلك منفراً أو مفرقاً أو سبباً في اتهامه، ويحذر من المداهنة والزعم أنه يقدم الإسلام بطريقة مقبولة عندما يتنصل من أصول الدين وأحكامه، ولقد أضحى هذا النهج ظاهراً في كلام كثير من كتاب الحوار ودعاته، سواء كان ذلك عن طريق القنوات، أو المواقع

---

(١) شرح صحيح مسلم (٢ / ١٨٨).

(٢) الجواب الصحيح (١ /١٤٣)

(٣) انظر: المرجع نفسه (١ / ١٢٩).

(٤) الإبطال لنظرية الخلط (٣٤). الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، دار ألفا، القاهرة، مصر. يقول أحمد عبد الغفور عطار: (الإسلام خاتم الأديان، وناسخ كل دين سبق، فلا يقبل من أحد بعد ظهور محمد ﷺ أن يتعبد الله [تعالى] بغير الإسلام، وعقيدة الإسلام توحيد حق، وتنزيه مطلق للخالق عز وجل، لا شريك له، ولا ولد، ولا صاحبه، ولا ند، ولا مثل، وهذا تنزيه وتوحيد لا نجدهما في كل الديانات القائمة). أصلح الأديان للإنسانية عقيدة وشريعة (٨٣). ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م، دون ذكر لرقم الطبعة، أو دار النشر.

والمنتديات، بل وصل الأمر إلى إبراز هذه المداهنة والدعوة إلى رفض الأحكام الثابتة بالنصوص الشرعية على أهل الكتاب إلى كثير من "المسلسلات" - سواء التي تزعم معالجة القضايا الاجتماعية أو غيرها - عبر القنوات المختلفة، وبأساليب ماكرة وطرق خادعة، يتحدثون فيها عن أهل الكتاب كما لو كانوا مسلمين، ويطالبون بالكف عن تكفيرهم، أو الحكم بضلالهم وشركهم. وهذه الأقوال وأمثالها فيها ضرر عظيم على عقيدة الإنسان، إذ فيها رد للنصوص وتكذيب لها، وفيها مناقضة لأصول الشريعة وأحكامها، وفيها حرب واضحة لعقيدة الولاء والبراء التي هي أوثق عرى الإيمان وآكدها. فأين هؤلاء من قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَإِنَّهُۥ مِنۡهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [المائدة: ٥٢].

ثم إذا كان من المسلّم به أن الحوار مع المخالف إنما هو بسبب الخلاف معه، ولولا ذلك لما كان من داع للحوار فإنه يجب على المحاور المسلم التمسك بالحق الذي معه، ويدعو الطرف الآخر لترك الباطل الذي هو عليه إلى الحق الذي يجب أن يكون عليه، وإلا كانت الدعوة للحوار ضرباً من العبث، إذا كان سَيُسلم للمخالف بأقوالهِ وأفعاله التي تخالف الحق والصواب، بل تخالف أصول الدين وأحكامه.

ولهذا فلا يجوز للمحاور المسلم التردد في الجزم بأن أحد الطرفين هو صاحب الحق دون الطرف الآخر، يدل على ذلك قوله جل وعلا: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ﴿٢٤﴾﴾ [سبأ: ٢٤]. ولا ريبَ أن الهدى في دين الله تعالى.

يقول "القرطبي" في تفسير هذه الآية: (هذا على وجه الإنصاف في الحجة؛ كما يقول القائل: أحدنا كاذب، وهو يعلم أنه صادق وأن صاحبه كاذب، والمعنى: ما نحن وأنتم على أمر واحد، بل على أمرين متضادين، وأحد الفريقين مهتدٍ وهو نحن، والآخر ضال وهو أنتم، فكذبهم بأحسن من تصريح التكذيب، والمعنى:أنتم الضالون حين أشركتم بالذي يرزقكم من السموات والأرض)[1].

ويرى بعض المفسرين أن هذه الآية الكريمة اشتملت على (لون من ألوان الدعوة إلى الله تعالى، بأسلوب مهذب حكيم، من شأنه أن يحمل القلوب النافرة عن الحق إلى الاستسلام له،

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٤/ ٢٦٣).

والدخول فيه) [1]. وإذا كان هذا فهم المفسرين فإن بعض الكتاب عن حوار الحضارات، أو الحوار بين الثقافات، يرى أن هذه الآية تعني: (التقبل للآخر لكسبه صديقاً وليس عدواً محارباً، فكلمة أجرمنا يفهم منها: أننا نرجع الخطأ إلى أنفسنا، فيما نعتبر عمل غيرنا ولو خالفنا ليس جرما أو خطأ)[2].

بهذا الفهم اختلطت الأمور عند هؤلاء فحرفوا وتأولوا، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً، ويقال لهم: أي عمل يقوم به أهل الكتاب من اليهود والنصارى لا نعده جرما أو خطأ ؟!! أهو شركهم بالله تعالى ؟!! أم كفرهم برسالة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم ؟!! أم غير ذلك ؟!! وإليك حكم الله تعالى على أقوالهم وأفعالهم. قال جل وعلا: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَـٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾ يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿٣٢﴾ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ [التوبة: ٣٠-٣٣] وقال تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَـٰهٍ إِلَّآ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا۟ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٣﴾ ﴾ [المائدة: ٧٣].

والمقصود أنه يجب على كل مسلم أن يستحضر النصوص الشرعية دوما في تأصيله للحوار، واختيار موضوعاته، ومعرفة طرقه وأساليبه، ولا يترك شيئا من ذلك ظناً منه أن ذِكره سوف يقطع عليه استمرار مناظرته أو حواره مع الطرف الآخر.

---

(١) انظر: التفسير الوسيط للقرآن الكريم (١١/ ٢٨٩). محمد سيد طنطاوي، دار السعادة. دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها، أو دار النشر.

(٢) حوار الثقافات مدخل لقراءة الآخر ونقد الذات (١٩١). الدكتورة / ليلى الأحدب، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م، مركز الراية للتنمية الفكرية، جدة، السعودية. وذكرت ذلك بعد أن أثنت على فولتير بسبب التسامح الديني الذي أظهره، مما جعلها تعترف له بأنه سبق عصره، وتساءلت لماذا لا نستفيد من هذا الرقي، ونتعلم كيف نتعامل مع المخالف ؟!!. انظر: المرجع نفسه (١٩١-١٩٢).

القاعدةُ الثامنةُ: اعتقادُ أن الحقَ واحدٌ

إن من المتفق عليه أن الحقَ واحدٌ، وأن الحق لا يخرج عما في كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ، وإذا كان الحق لا يتعدد، فإنه من المحال اجتماع الضدين في كلام المتناظرين فليس بالإمكان أن يثبت أحدهما أمرا وينفيه الآخر، أو يوجب أحدهما أمرا ويمنعه الآخر[1]، كما لا يمكن عقلاً أن يقبل قول من يريد الجمع بين المتضادات، فعلى سبيل المثال هذه العقيدة النصرانية تشرك بالله تعالى، وبعض من يدعو إلى الحوار أو يكتب عنه. يقول: أديان التوحيد الثلاثة !! والأدهى من ذلك أن بعض دعاة الحوار يصرح أنه ليس هناك دين هو الأفضل والأحسن من غيره، حتى يطلب من الناس الدخول فيه، يقول الدكتور "حسن إسماعيل عبيد": (إن الحوار يرفض مبدأ أي توجه إحلالي يسعى إلى نسخ الديانات القائمة، وتمثلها واستيعابها في دين ما، بحسبان أنه الأقوم أو الأفضل أو الأحسن، إن الحوار يدعو إلى التعايش السلمي كعملية ممكنة في ظل معطيات واقع الأديان القائمة باختلاف منطلقاتها العقائدية، ورؤيتها للكون والإنسان وللحياة) [2]، بل ذهب بعضهم إلى القول: إن وجد في الإسلام نقص فقد يستكمل من دين آخر، فهذا "جمال الدين الأفغاني"[3] يقول: (وجدت بعد كل بحث وتنقيب وإمعان أن أديان التوحيد الثلاثة على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية، وإذا نقص في واحد منها شيء من أوامر الخير المطلق استكمله الثاني) [4].

والمتأمل في هذه الأقوال يجد فيها التكذيب الواضح لنصوص الكتاب والسنة،

---

(١) انظر: منهج الجدل والمناظرة (٢/ ٦٨٨- ٦٨٩).

(٢) سوسيولوجيا الأديان (١٠) بحث مقدم لمؤتمر الحوار بين الأديان في الخرطوم، سنة ١٩٩٤م، من دعوة (٢/ ٧٤٩). ولمزيد من أقوالهم انظر: دعوة التقريب بين الأديان (٢/ ٧٥٠-٧٧٥٤).

(٣) محمد بن صفدر الشيعي، ولد في أفغانستان، كان يكتنف حياته الكثير من الغموض والسرية، تذكر بعض المصادر أنه يميل إلى القول بوحدة الوجود، وينتمي للماسونية، ولد سنة ١٢٥٤ ومات سنة ١٣١٥هـ، انظر عن ترجمته: الأعلام (٦/١٦٨-١٦٩). الإسلام والحضارة الغربية (٧٣) وما بعدها. الدكتور محمد محمد حسين، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، مكتبة ابن تيمية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة.

(٤) خاطرات جمال الدين الأفغاني (١٤). نقلا من كتاب: الولاء والبراء (٣٤٦). قلت: النقص إنما هو في اليهودية والنصرانية ودين الرافضة، لا في دين الإسلام.

الحاكمة بأن هذا الدين أكمل الأديان وأفضلها، وأن دين نبينا محمد ﷺ ناسخ للأديان كلها. كبرت كلمة تخرج من أفواه هؤلاء.

وإذا كان الحق لا يتعدد فإن المسلم الذي يحاور أهل الكتاب لا يخشى من الرأي المخالف ولا يهاب، مهما كان مصدره وقائله؛ لأن الغلبة للحق، والحق أحق أن يتبع، فلا يهاب من الكثرة أو القوة المادية، ولا تثنيه الآراء المضللة ولا التهم الملفقة عن هدفه وغايته.

القاعدة التاسعةُ: اعتقاد أن المصطلحات الحادثة لا تغيّر من الحقيقة شيئاً

إن الحوار مع أهل الكتاب إنما يكون من أجل دعوتهم إلى عبادة الله تعالى، والإيمان برسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وعلى المحاور المسلم أن يدرك كيد الأعداء، وأن أهل الكتاب لن يرضوا إلا إذا تحقق هدفهم وحصل مقصودهم. قال تعالى: ﴿ وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾ ﴾ [البقرة: ١٢٠].

وإذا كان الأمر كذلك فعلى المحاور المسلم ألا ينخدع بكثرة المصطلحات وتشعبها، وكثرة الأقوال فيها وزخرفتها، كقولهم: الحوار بين الحضارات، أو بين الثقافات، أو التعايش السلمي، أو التقارب، أو زمالة الأديان، أو التآلف بين الأديان، أو العمل من أجل الجميع، أو نعمل من خلال ما نتفق عليه، ونحوها، بل يجب أن يكون حذراً حتى من هذا المصطلح "الحوار" فإن كثرة هذه المصطلحات لا تغيّر من الحقيقة شيئاً، فعلى من يحاورهم ألا يتردد في الحكم عليهم وعلى أقوالهم وأفعالهم بما حكمت به نصوص الكتاب والسنة، فإن للألفاظ الشرعية حرمة لا يجوز تعديها. يقول شيخ الإسلام – عن الألفاظ التي جاء ذكرها في الكتاب والسنة: (يجب على كل مؤمن أن يقر بموجب ذلك... فاللفظ الذي أثبته الله، أو نفاه حق، فإن الله يقول الحق وهو يهدي السبيل، والألفاظ الشرعية لها حرمة. ومن تمام العلم أن يبحث عن مراد رسوله ليثبت ما أثبته وينفي ما نفاه من المعاني، فإنه يجب علينا أن نصدقه في كل ما أخبر، ونطيعه في كل ما أوجب وأمر...) [(١)].

---

(١) مجموع الفتاوى (١٢ / ١١٣- ١١٤).

القاعدة العاشرة: لا يرد على أهل الباطل بباطل ولا يترك الحق مجاراة لهم

بعد أن يتيقن المحاور المسلم من قدرته على محاورة أهل الكتاب فعليه التنبه لأمر كثيرا ما وقع وقد يقع، وهو أن المسلم لحرصه على كسب الطرف الآخر وجعله يسلم بالحق، ويأخذ به تجده قد يجاريه في بعض باطله، وإذا كان قد أذن بعض العلماء في مخاطبة أهل كل اصطلاح باصطلاحهم،[(١)] فإنهم شرطوا ذلك بأن لا يرد على باطلهم بباطل مثله، ولأجل ذلك عابوا على بعض المتكلمين الذين تصدوا للرد على النصارى مجاراتهم في بعض ألفاظهم التي لم ترد في الكتاب ولا في السنة، مثل الألفاظ الموهمة التي تحتمل الصواب والخطأ؛ لأن هذا لا يسوغ شرعا، ولا يقبل عقلا، ومما وقع فيه بعض الكتاب عن الحوار مع أهل الكتاب أنه قد يتنصل من بعض الأمور ظنا منه أنه بهذا يقدم الإسلام بطريقة مقبولة، ولو كان ذلك بطريق المجاراة للآخرين ليتم قبول الإسلام - كما هو تصوره - فتجد أحدهم ينكر الخلاف مع الرافضة في الأصول ويستثني الخلاف مع الشيعة الرافضة الغلاة،[(٢)] ويثير مسألة الاستواء على العرش، ويتخبط بين الإثبات، والتأويل[(٣)]، وذكر بعض أقوال السلف، ومنهجية المتكلمين[(٤)]- في النفي المفصل - ثم يقرر أن الاستواء - عنده - (هو الظهور بالقدرة، والعظمة، والكمال، والعلو علوا عظيما يليق بجلاله...ويدل ذلك على أن القدرة والعظمة لله على العرش تجعل السموات تتفطر من ذلك والملائكة تسبح بحمده... إذن فالاستواء على العرش ليس صعودا أو ارتقاء، وإنما ظهور الجلال بالعلو، والقدرة، والعظمة)[(٥)] ويقول عن

---

(١) انظر: الدرء (١ / ٤٣) وما بعدها. الفقيه والمتفقه (٢ / ٥٢).

(٢) انظر: حوار مع أهل الكتاب (١/ ٣٨، ٤١) لمحمد عبد الرحيم أبو الوفا، حوار مع أهل الكتاب، دار هاني الخراز للنشر والتوزيع، ١٤٢٢هـ. وكأنه يرى الباطل فيما جاء عن الطائفة السبئية. قلت: خلافنا مع الرافضة في الأصول، ولا لقاء بيننا وبينهم حتى يرجعوا للحق، ويتركوا ما هم فيه من كفر وضلال، ويظهر ذلك في موقفهم من القرآن الكريم، ومن سنة سيد المرسلين ﷺ، ومن الصحابة الأتقياء الأخيار رضي الله عنهم أجمعين،ومن أمهات المؤمنين زوجات نبينا محمد ﷺ، الطاهرات العفيفات وبالأخص أحب نسائه إليه ﷺ عائشة الصديقة بنت الصديق رضي الله عنها وعن أبيها.

(٣) انظر: حوار مع أهل الكتاب (١/ ٧٥ – ٨٢).

(٤) انظر المرجع نفسه (١/ ٧٦، ٧٧).

(٥) المرجع نفسه (١/ ٨١).

قول الأئمة[1] "الاستواء غير مجهول" (يقصد به أنه ورد ذكره في القرآن) [2].

وليس بي من حاجة للرد على هذه الأقوال، إذ لولا أن صاحبها ذكرها في مجال الحوار مع أهل الكتاب لما ذكرتها هنا ألبتة، ولكن المقصود أن هذا ومن على شاكلته ممن يبحث في الحوار مع أهل الكتاب يظنون أن تمييع هذه الأصول سيكون أدعى في تقديم دينهم لأهل الكتاب بطريقة مقبولة، فتتكبوا الصعاب بمخالفة الأصول التي جاءت بها النصوص الشرعية، ولذلك كثر الباطل في كثير من هذه الكتابات ولو ذهب الإنسان يتتبع كل ما كتب وقيل لخرج بكمٍّ كبير من أقوالهم المردودة وأفكارهم الشاذة، مما أجزم معه أنها تصلح موضوعا لدراسة مستقلة يبيّن فيها الانحراف العقدي في الحديث عن الحوار مع أهل الكتاب.

وأختم هذا المبحث بلمحة مختصرة عن بعض الأساليب الشرعية التي جاءت بها النصوص في حوار أهل الكتاب، ومن هذه الأساليب بطريق الإجمال: البدء بمطالبة أهل الكتاب بعبادة الله تعالى وحده، والإيمان بنبينا محمد ﷺ، وكل ما جاء به، ومن ذلك مطالبتهم بالدليل والبرهان على كل ما يزعمون، ، والاستدلال بالحق الذي جاء في كتبهم لإقامة الحجة عليهم، والاستدلال بتحريف كتبهم لإبطال مزاعمهم، والاستدلال على بطلان مزاعمهم بالعقل. والاحتجاج بدلائل نبوة محمد ﷺ على ضلالهم وعدم تصديقهم لأنبيائهم، والاستدلال على بيان باطلهم بكثرة تناقضهم في كتبهم، واستخدام أساليب الترغيب والترهيب، وضرب الأمثال، وذكر تاريخهم مع أنبيائهم، وإن أصروا على العناد والاستكبار فيطلب منهم المباهلة.

أما الوسائلُ والأساليب في السنةِ النبوية فهي الأخرى تعددت وتنوعت، ومن ذلك: ذهابه ﷺ بنفسه إليهم لدعوتهم وإقامة الحجة عليهم، استقباله للوفود وطلبهم إلى ديار المسلمين ومحاورتهم ومطالبتهم بالإسلام، دعوتهم وإقامة الحجة عليهم قبل قتالهم، السماح لهم بسماع حجتهم وتمكينهم من ذكر معتقدهم، مكاتبتهم من أجل دعوتهم إلى عبادة الله تعالى[3].

---

(١) مثل الإمام مالك رحمه الله تعالى وغيره.

(٢) حوار مع أهل الكتاب (١ / ٨٢).

(٣) انظر على سبيل المثال في دراسة هذه الأساليب: الحوار مع أهل الكتاب أسسه ومناهجه (١٨٥ – ٢٠٩). دعوة التقريب بين الأديان (١٥٦٨/٤- ١٥٩٦). وهما كتابان لهما شأن في بابهما.

وإذا كان الأمر كذلك في تعدد الطرق والأساليب في محاورة أهل الكتاب، فإن في هذا دلالة على أن الحوار معهم بهذه الطرق والأساليب المشروعة يحتاج إلى موضوعات أراد الإسلام أن يكون الحوار فيها.

المبحثُ الخامس: موضوعات الحوار مع أهل الكتاب

إن مما لا يرتاب فيه المسلم أن دعوةَ أهل الكتاب إلى عبادةِ الله تعالى وحدهُ وعدم الإشراك به، والإيمان بنبيه محمد ﷺ أصل عقدي وواجب شرعي، وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا أصل كل حوار، وهو الموضوع الذي تتفرع منه سائر الموضوعات، وإن من تمام العلم - الذي هو قاعدة أصلية في الحوار مع أهل الكتاب - أن يُدرك المحاور المسلم الموضوعات التي يقع عليها الحوار، والأصول التي لا يمكن إغفالها أو تركها، ومن الضلال البيّن أن بعض الكتابات التي تطالب بالحوار أو تكتب عنه تصر على أن مجال الحوار مع أهل الكتاب ليس هو المسائل الدينية، ومن العجب أن الطرفَ الآخر وخاصة النصراني تجده في مؤتمرات الحوار وندواتهِ يصرُ على كثيرٍ من المسائل الدينية المتعلقة بعيسى ومريم عليهما السلام، والإنجيل، ومسألة التنصير، مع ما قد يرد عنهم من أقوالٍ تدل على عدم إدخال المسائل الدينية في الحوار، إلا أن مقصودهم ألا يمس الحوار عقائدهم الباطلة ليحافظوا عليها!! لهذا رأيتُ أن الحديثَ عن الموضوعاتِ في غايةِ الأهمية، فلئن كان أصحاب الباطل يصرون على باطلهم ويدعون إليه، فإن المسلم وهو صاحب الحق الذي يعلو ولا يعلى عليه، هو الأحق باختيار موضوع الحوار وتحديده، ومن هذه الموضوعات التي يجب أن لا تخلو الحوارات منها - بناء على القاعدة التي سبق ذكرها في تحديد موضوع الحوار -:

الموضوع الأول: الدعوة إلى عبادة الله تعالى وحده لا شريك له

قامت دعوة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على هذا الأصل، فكل نبي بعثه الله عز وجل دعا قومه إلى عبادةِ الله وحده دون سواه، قال جل في علاه: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾ [النحل: ٣٦] ولهذا فكل من رام أن يسلك سبيل الأنبياء عليهم السلام، فعليه أن يتخذ من طريقتهم في الدعوة إلى الله تعالى منهجاً وسبيلاً، وقد أمر الله تعالى خير خلقه محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم، أن يقول لأهل الكتاب: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ (٦٤) ﴾ [آل عمران: ٦٤].

وإذا تأملت بعض الكتابات التي تحدثت عن الحوارِ مع أهل الكتاب تجد أنها اتخذت من هذه الآية ذريعة إلى القول إن بين المسلمين وأهل الكتاب أمورًا مشتركة، ومن خلالها يكون الحوار بين الطرفين، ليتم التعايش والتقارب بينهما، ومما ذكره أحدهم قوله: (هل يستطيع جميع الفرقاء أن يتفقوا على كلمة سواء، أن يتخذ أبناء كل شريعة شريعتهم طريقاً ونهجاً خاصاً لتدينهم بالعقائد الأصلية للدين الإلهي الواحد.. فليحتفظ كل بشريعته.. وليعترف الجميع بكل الشرائع) [(١)].

وهذا من الباطل والضلال، والقول بغير علم، فإن معنى الكلمة سواء كما ذكرهُ المفسرون وعلماء الأمة يناقض ما ذهب إليه هذا الكاتب وغيره ممن هم على شاكلته. يقول" الطبري": (قل يا محمد لأهل الكتاب وهم أهل التوراة والإنجيل "تعالوا" هلموا إلى كلمة سواء يعني إلى كلمة عدل بيننا وبينكم، والكلمة العدل هي أن نوحد الله فلا نعبد غيره، ونبرأ من كل معبود سواه فلا نشرك به شيئا..."فإن تولوا" يقول: فإن أعرضوا عما دعوتهم إليه من الكلمة السواء التي أمرتك بدعائهم إليها فلم يجيبوك إليها فقولوا أيها المؤمنون للمتولين عن ذلك: "اشهدوا بأنا مسلمون")[(٢)].

---

(١) الإسلام والوحدة القومية (٢١٧-٢١٨) محمد عمارة. نقلا من كتاب: دعوة التقريب (٤ / ١٥٥٠). وانظر: (٤ / ١٥٤٩).

(٢) جامع البيان (٣ / ٣٠١-٣٠٢).

وقيل: "سواء بيننا وبينكم "مستوية بيننا وبينكم لا يختلف فيها القرآن والتوراة والإنجيل، وتفسير الكلمة قوله: ﴿ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: ٦٤] يعني تعالوا إليها حتى لا نقول: عزير ابن الله، ولا المسيح ابن الله؛ لأن كل واحد منهما، بشر مثلنا[١].

ودعوة أهل الكتاب إلى هذه الكلمة التي هي عبادة الله تعالى تكون بالتي هي أحسن، فيتجنب من يتصدى لمحاورتهم العنف في الألفاظ، والمخاشنة في إقامة الحجة، عملاً بالنصوص الشرعية، فقد حاور النبي ﷺ أهل الكتاب مع أنهم قوم متعنتون، معرضون، مستكبرون، ورغم ذلك كان يصبر عليهم، ويجيب عن أسئلتهم، ويرد على طعونهم، والمسلم مطالب بفعل ذلك اقتداء وتحقيقاً للغاية من المحاورة.

قلتُ: وفي محاورتهم بهذه الطريقة اللينة الحسنة دلالة واضحة على أن الحقَ مع المسلم، وهو إنما أُمر بالتبليغ لا بالإكراه، وما كان لصاحبِ الحقِ أن يثور أو ينفعل أو يغضب مهما أثار خصمهُ من شبهات، أو أصر على الباطل والمحالات، فإن الحقَ غالبٌ لا محالة، ثم إن الغضبَ قد يفقده حسن التقرير، ويوقعهُ في التخليط، وهذا قد يفسد عليه الغاية والمطلوب. ولأجل ذلك جاء الأمر بالدعوة إلى سبيل الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة،[٢] أي: الدعوة إلى شريعة الإسلام، وبطريق القرآن وحججه الظاهرة البينة، ويكون ذلك هو الهدف والغاية، وبطريقة تقوم على الرفق واللين، من غير تعنيف ولا فظاظة.

والمقصود أنه يجب على المحاور المسلم أن يدرك أن هذه الآية أصلٌ في الحوارِ مع أهل الكتاب، ولكن بما تقتضيه وتدعو إليه، لا كما يذكره كثير من كتاب الحوار ودعاته. يقول العلامة الدكتور "بكر بن عبد الله أبو زيد" (وليعلم كل مسلم أنه لا لقاء ولا وفاق بين أهل الإسلام والكتابيين وغيرهم من أمم الكفر إلا وفق الأصول التي نصت عليها الآية

---

(١) انظر: الكشاف (٣٩٨/١). تحقيق مجموعة من الأساتذة، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٨م، مكتبة العبيكان، الرياض.

(٢) انظر ما ذكره المفسرون عن معنى هذه الآية على سبيل المثال: جامع البيان (١١/ ٢٠/ ١- ٢) الكشاف (٣ / ٤٨٥).

الكريمة: ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ..... ﴾ وهي توحيد الله تعالى، ونبذ الإشراك به، وطاعته في الحكم والتشريع، واتباع خاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ، الذي بشرت به التوراة والإنجيل، فيجب أن تكون هذه الآية هي شعار كل مجادلة بين أهل الإسلام وبين أهل الكتاب وغيرهم، وكل جهد يبذل لتحقيق غير هذه الأصول فهو باطل.. باطل.. باطل)[(١)].

الموضوع الثاني: دعوتهم إلى الإيمان بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم واتباعه.

يجب على المحاور المسلم أن يدعو من يحاوره من أهل الكتاب إلى الإيمان بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم نبياً ورسولاً، وقد جاءت الآيات الكريمة تحض على ذلك، وتبيّن بشارة الأنبياء به صلى الله عليه وآله وسلم، وأنه بعث للناس جميعاً، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾ ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٦﴾ ﴾ [الصف: ٦].

وقد اتخذ علماء الإسلام من دلائل نبوته ﷺ طريقاً في محاورتهم لأهل الكتاب والرد على كثير من باطلهم؛ لأن ما يذكرونه من عقائدهم الباطلة لا يمكن أن يعارض ما جاء به ﷺ من الحق الذي أوحي إليه من ربه. يقول الشيخ "عبد العزيز آل معمر"[(٢)]: (إن المعجزات الظاهرة والأدلة القاطعة قد قامت على نبوة محمد ﷺ، وبعد ثبوت المعجزات فلا التفات إلى

---

(١) الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان (٦٠).

(٢) هو العلامة عبد العزيز بن حمد بن ناصر آل معمر، ولد في الدرعية سنة ١٢٠٣هـ، له عدة مصنفات، ورسائل، وأشعار، من أهمها: منحة القريب في الرد على عباد الصليب، اختصار نظم ابن عبد القوي للمقنع، مات سنة ١٢٤٤هـ، انظر ما كتبه الشيخ محمد بن عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن بن الإمام محمد بن عبد الوهاب عن حياة المؤلف في مقدمة كتاب: منحة القريب في الرد على عباد الصليب (٥ – ٩) الطبعة الرابعة، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩م، دار ثقيف، للنشر والتأليف، الرياض.

مثل هذه الاعتراضات... فلا يبقى إلا التسليم لخبر من قامت المعجزة على صدقه، فلما ثبت بالأدلة القاطعة صدق محمد ﷺ في خبره عن الله، علم قطعاً كذب كل خبر يخالف ما جاء به) [1].

ويقول: (إن دعوى النصارى قتل المسيح وصلبه، مستندة إلى أخبار من وضع الكتب التي بأيدي النصارى، وهي غير موثوق بها... فلا يعارض بها خبر من جاء بالمعجزات التي لا مرية معها أنه أخبر بما أخبر به عن وحي من الله تعالى) [2].

وهذا يلزم منه وجوب طاعته واتباعه؛ لأنه ﷺ بُعث للناس كافة، ودعا أهل الكتاب وغيرهم إلى عبادة الله وحده لا شريك له، وأنه رسول الله إليهم جميعاً. يقول شيخ الإسلام: (وفي القرآن من دعوة أهل الكتاب من اليهود والنصارى، ومن دعوة المشركين وعباد الأوثان، وجميع الإنس والجن، ما لا يحصى إلا بكلفة، وهذا كله معلوم بالاضطرار من دين الإسلام... وأيضا فالكتاب المتواتر عنه - وهو القرآن - يذكر فيه دعاءه لأهل الكتاب إلى الإيمان به في مواضع كثيرة جدا... فهذه الدلائل وأضعافها مما تبين أنه نفسه ﷺ أخبر أنه رسول الله إلى النصارى، وغيرهم من أهل الكتاب، وأنه دعاهم وجاهدهم، وأمر بدعوتهم وجهادهم...) [3].

وإذا تقرر هذا فإن من أهم موضوعات الحوار مع أهل الكتاب مطالبتهم أن يؤمنوا برسول الله ﷺ، وعلى المحاور المسلم أن يتخذ من إقرارهم بنبوة بعض الأنبياء عليهم السلام حجة له، وإلزامًا لهم بوجوب الإيمان به ﷺ؛ لأن إنكار نبوة أحد الأنبياء عليهم السلام إنكار لهم جميعاً، [4] ومن جحد نبوة نبينا محمد ﷺ فهو لنبوة غيره من الأنبياء أشد جحداً، [5] ومن كذب بدعوته

---

(١) منحة القريب المجيب (٥٧).

(٢) المرجع نفسه (٥٧-٥٨).

(٣) الجواب الصحيح (١ / ١٢٧-١٢٩). وانظر: (١ / ٣٨٦).

(٤) انظر ما ذكره العلامة محمد بن صالح بن العثيمين بهذا الخصوص: رسائل في العقيدة (٢٦) الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ /١٩٨٨م، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، وانظر: منحة القريب المجيب (٢٢٠).

(٥) انظر: هداية الحيارى (١٨٤). لابن القيم، مكتبة المعارف، الرياض. رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

كذب بدعوة إخوانه كلهم، فإن جميع الرسل عليهم السلام جاءوا بما جاء به، فإذا كذبه المكذب فقد زعم أن ما جاء به باطل وفي ذلك تكذيب كل رسول أرسله الله تعالى، وكل كتاب أنزله الله، ثم إن جاز القدح في نبوته ﷺ، فالقدح في نبوة عيسى وموسى عليهما السلام أجوز وأجوز، وإن امتنع القدح فيهما وفي آيات نبوتهما فامتناعه في محمد ﷺ أشد، ولذلك لما علم بعض أهل الكتاب أن الإيمان بموسى عليه السلام لا يتم مع التكذيب بمحمد ﷺ، كفر بالجميع[1]؛ لأنهم علموا أن الإقرار ببعض النبوات وجحد بعضها تناقض وتفريق بين المتماثلين،[2] وهذا لا يقبله العقلاء.

وبعد إقامة الحجة عليهم بالنصوصِ الشرعية فعلى المحاور المسلم أن يُلزم أهل الكتاب بما جاء في كتبهم من بشارةٍ بمحمدٍ ﷺ - وإن كان المسلم ليس بحاجة لما عندهم- لإقامة الحجة عليهم، وإظهار تناقضهم، وتكذيبهم بما في كتبهم، ومما جاء في التوراة: (فقال لي الرب: قد أحسنوا فيما قالوا سأقيم لهم نبيا من وسط إخوتهم مثلك، وأجعل كلامي في فمه، فيخاطبهم بكل ما آمره به، وأي رجل لم يسمع كلامي الذي يتكلم به باسمي، فإني أحاسبه عليه) [3].

ومما جاء في الإنجيل: (فمتى جاء هو أي روح الحق، أرشدكم على الحق كله؛ لأنه لن يتكلم من عنده، بل يتكلم بما يسمع، ويخبركم بما سيحدث) [4].

---

(١) انظر: هداية الحيارى (١٨٥).

(٢) انظر: المرجع نفسه (١٨٧).

(٣) العهد القديم، سفر التثنية، الإصحاح ١٨، عدد: ١٧-١٩. دار المشرق، ١٩٩١م، بيروت، لبنان. وحاول بعض أهل الكتاب تحريف المقصود بهذا النبي، ولكن رد عليه، وتبيّن أنها بشارة بنبينا محمد ﷺ. حتى قال "شموائيل بن يهوذا بن أيوب" وكان من الإسرائيليين، توفي سنة ٥٧٥هـ، وله رسالة بعنوان بذل المجهود في إفحام اليهود، قال عن هذه البشارة: إنها دالة على نبوة محمد ﷺ ولا يستطيع كائن من كان أن يجحد تعلقها بنبي الإسلام. انظر: الميزان في مقارنة الأديان حقائق ووثائق (٣٣١-٣٤٠) المستشار محمد عزت الطهطاوي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

(٤) العهد الجديد، يوحنا، الإصحاح ١٦ عدد ١٣-١٤. دار المشرق، ١٩٩١م، بيروت، لبنان. ويزعم بعض النصارى أن المقصود بهذا الروح القدس، وهذا ليس إلا من تحريفهم، وكذبهم الدائم، انظر: الميزان في مقارنة الأديان (٣٦٢-٣٦٦).

وقد جاءت البشائر الإلهية في التوراة والإنجيل بمحمدٍ ﷺ، بل والتنصيص على اسمهِ وأرضهِ التي يبعث منها، ودينه وملته، وأنه خاتم الأنبياء، وأن أمته خير أمة، وملته أفضل ملة، وأن شريعته تدوم إلى قيام القيامة[(١)] والأدلة على نبوته ﷺ من الكتب التي بأيديهم كثيرة، ولكنهم أعرضوا عنها، فعلى المحاور المسلم ألا يترك مطالبتهم بالإيمان به صلى الله عليه وآله وسلم وبكل ما جاء عنه.

وإذا كانت دعوتهم للإيمان به ﷺ أصلاً في الكتاب والسنة، فإن من الغرائب الشنيعة المستنكرة، بل الطوام المهلكة، أن بعض دعاة الحوار لا يكترثون لهذه المسألة ويقللون من شأنها، بل ربما اعتبروا أهل الكتاب أهل توحيد وإيمان، وأن إنكارهم للنبوةإنما هو عن جهل أو جحود في الظاهر، ولذلك فإن مثلهم مع المسلمين - كما يزعمون - مثل المبتدعة مع أهل السنة في الإسلام !. يقول الشيخ "محمد عبده"[(٢)] (إن الكتابية ليس بينها وبين المؤمن

(١) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل (١١٠/١). صالح الجعفري، تحقيق الدكتور/ محمود قدح، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ/١٩٩٨م، مكتبة العبيكان، الرياض. وانظر (٦٥١/٢ وما بعدها) فقد ذكر أربعا وثمانين بشارة، وقال: (فهذه أربع وثمانون بشارة عن الأنبياء، وأتباع الأنبياء، وقد تضمنتها كتب الله المنزلة من لدن إبراهيم الخليل إلى أتباع المسيح عليه السلام منوهة باسم محمد صريحاً، واسم أرضه التي يخرج منها، وبلده التي نشأ بها، مصرحة بتعظيم شأنه وتفخيم أمره، شاهدة بأنه عليه السلام خاتم الأنبياء... وأن دينه خير الأديان، وشريعته خير شريعة، وملته أفضل ملة، وأمته أصدق أمة، وأن شريعته ناسخة لجميع الشرائع،وأنها لا تنسخ بل تبقى ما بقيت الدنيا) المرجع نفسه (٧٢٢/٢)

وانظر: أدلة الوحدانية في الرد على النصرانية (٨٢-٩٢، ١٠٩-١١٢). أحمد بن علي القرافي، تحقيق عبد الرحمن دمشقية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ /١٩٨٨م. الجواب الصحيح (٣١٥/٣) وما بعدها. منحة القريب المجيب في الرد على عباد الصليب (٨٠) وما بعدها. هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى (٥١) وما بعدها. تنبيه اليقظان (٩١-٩٤) عبد القادر الكيلاني، تحقيق أبو بكر عبد الرازق، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٢هـ /١٩٩١م، دون ذكر لرقم الطبعة، المناظرة الأولى (٨٨ - ١١٦) جمع علي الجوهري، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها. حقيقة النصرانية من الكتب المقدسة (١١٥-١٢٩، ١٩٦-٢٠٠). علي الجوهري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

(٢) الشيخ محمد عده بن حسن، مفتي الديار المصرية، له العديد من المؤلفات منها: رسالة التوحيد، شرح نهج البلاغة، الإسلام والرد على منتقديه، ولد في مصر سنة ١٢٦٦هـ/ ومات سنة ١٣٢٣هـ. انظر: الأعلام (٢٥٢/٦ - ٢٥٣). وانظر ما كتبه عنه الدكتور محمد محمد حسين في كتابه: الإسلام والحضارة الغربية (٨٨) وما بعدها.

كبير مباينة... والفرق الجوهري العظيم بينهما، هو الإيمان بنبوة محمد ﷺ،... والذي يؤمن بالنبوة العامة لا يمنعه من الإيمان بنبوة خاتم النبيين إلا الجهل بما جاء به... أو المعاندة والجحود في الظاهر، مع الاعتقاد في الباطن... فإذا كان الفرق بيننا وبين أهل الكتاب يشبه الفرق بين الموحدين المخلصين العاملين بالكتاب والسنة، وبين المبتدعة الذين انحرفوا عنهما، فكيف يكون أهل الكتاب كالمشركين في حكمه تعالى) [1]. وهذا كلامٌ منكرٌ، لكنه صدر عن شخصٍ لا يستغرب صدورهُ منه.

ويزعم أحدهم أن مسألة الإيمان بنبوة نبينا محمد ﷺ الفارق الوحيد بين المسلمين وأهل الكتاب، وهذا أمر لا إشكال فيه فهو أمر قابل للحوار. يقول: "محمد حسين فضل الله": (إن كل المفردات اليهودية المسيحية - مع التحفظ في بعض التفاصيل - هي مفردات إسلامية، مع الفارق في مسألة الإيمان بنبوة النبي محمد ﷺ، إذاً في مثل هذه الدوائر ليس هناك مشكلة كبيرة إلا في تفاصيل الإيمان بالله الواحد، ومسألة الرسالة، وهذا أمرٌ قابلٌ للحوارِ) [2].

وهذا على سبيل المثال وإلا فإن خلطهم وخبطهم وأقوالهم في هذا الأصل كثيرة[3] وعجباً لأمرهم ما أشد جرأتهم ! وعجباً كيف أجازوا لأنفسهم القول: إن من أشرك بالله تعالى، وأنكر نبوة محمد ﷺ يكون من أهل التوحيد والإسلام !! بينما الذي تدل عليه النصوص الشرعية أن من لم يؤمن برسالة نبينا محمد ﷺ ويعتقد أنها ناسخة لكل الشرائع السابقة فهو كافر، قال تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾ ﴾ [آل عمران: ٨٥]. وليعلم هؤلاء أنه لا يجوز وصف من لم يتبع شريعة محمد ﷺ ويؤمن بها بأنه مسلم، أو متبع لملة إبراهيم عليه السلام، ولهذا فليحذر دعاة الحوار مع أهل الكتاب مثل هذه المزالق، فإن خطرها على الدين عظيم، وهي مخالفة صريحة لأصوله، ولمقتضى الإيمان بالله ورسوله ﷺ، وهذا الموضوع متلازم مع الموضوع الثالث الذي يجب أن يكون في مقدمة موضوعات الحوار مع أهل الكتاب.

---

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، الإسلام والوحدة القومية (٦٥) من دعوة التقريب بين الأديان (٢/ ٦٦٣). ومما يذكر أن "محمد عبده" من أوائل من دعا إلى التقريب بين الأديان وذلك باتفاقه مع القسيس الإنجليزي "إسحاق تيلور" أثناء نفيه بالشام سنة ١٨٨٣م. انظر: الإسلام والحضارة الغربية (٢٢٣).

(٢) في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي (٤٤) من دعوة التقريب بين الأديان (٢/ ٦٦٤).

(٣) انظر لمزيد من أقوالهم: دعوة التقريب بين الأديان (٢ / ٦٦٥).

الموضوع الثالث: دعوتهم إلى الإيمان بالقرآن العظيم

يجب على المحاوِر المسلم دعوة من يحاوره من أهل الكتاب إلى الإيمان بالقرآن الكريم، وقد جاء الأمر بوجوب إيمانهم به، فقال تعالى: ﴿ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ۝٤٠ وَءَامِنُواْ بِمَآ أَنزَلۡتُ مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَكُمۡ وَلَا تَكُونُوٓاْ أَوَّلَ كَافِرِۭ بِهِۦۖ وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗا وَإِيَّٰيَ فَٱتَّقُونِ ۝٤١ ﴾ [البقرة: ٤٠-٤١].

وعلى المحاور المسلم أن يتخذ من إقرارهم بالتوراة والإنجيل دليلاً له على وجوب إيمانهم بالقرآن العظيم؛ لأن من صدق بالتوراة والإنجيل وفيهما البشارة بمحمد ﷺ، يلزمه الإيمان به وبما جاء به، فإن في هذا إيمانًا بالتوراة والإنجيل، والتكذيب به ﷺ وبما جاء به تكذيب بهما. يقول "الطبري": (ويعني بقوله "بما أنزلتُ" ما أنزل على محمدٍ ﷺ من القرآن، ويعني بقوله "مصدقاً لما معكم" أن القرآن مصدقٌ لما مع اليهود من بني إسرائيل من التوراة، فأمرهم بالتصديق بالقرآن وأخبرهم جل ثناؤه أن في تصديقهم بالقرآن تصديقاً منهم للتوراة؛ لأن الذي في القرآن من الأمر بالإقرار بنبوة محمد ﷺ وتصديقه، واتباعه نظير الذي من ذلك في الإنجيل والتوراة، ففي تصديقهم بما أنزل على محمدٍ تصديق منهم لما معهم من التوراة، وفي تكذيبهم به تكذيب منهم لما معهم من التوراة) [(١)].

فهذا أصل أصيل في موضوعات الحوار مع أهل الكتاب، فيجب على دعاته والكتبة فيه أن يبيّنوا ذلك ولا يتغافلوا عنه، ويهتموا به ويدعوا إليه، فإن الحق فيه وماذا بعد الحق إلا الضلال.

الموضوع الرابع: دعوتهم لترك كل عقيدة باطلة يعتقدونها

لا شك أن هذا الأصل يمكن إدراجه ضمن الأصول السابقة، ولكن لكثرة ضلال أهل الكتاب أفردته بالحديث، وكما هو معلوم فإن مزاعم أهل الكتاب كثيرة، منها ما يتعلق بالخالق جل وعلا، ومنها ما يتعلق بالملائكة عليهم السلام، ومنها ما يتعلق بأنبياء الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام، ومن ثم فعلى من يحاورهم أن يكون على درايةٍ ومعرفةٍ بآرائهم

---

(١) جامع البيان (١ / ٢٥١). وانظر: الجامع لأحكام القرآن (١ / ٣٧٣).

الباطلة، وكيفية الرد عليها، وكشف مزاعمهم فيها، وعليه أيضاً أن يتخذ من نصوص الكتاب والسنةِ منهجاً في ردِّ باطلهم وكشف زيفهم، وهذه إشارات مختارةٌ لبعض مزاعمهم.

أولا: زعم اليهود والنصارى أن العزير والمسيح عليه السلام أبناء الله تعالى

مما يجب على المحاور المسلم عند حواره لأهل الكتاب أن يبيّن لهم بطلان ما يزعمونه ويدّعونه في الإله تبارك وتعالى، أو في أحدٍ من خلقهِ، فهذا من الموضوعاتِ التي لا يسع المحاور المسلم تجاهلها أو التغافل عنها، وقد أبطل تبارك وتعالى زعمهم وأبان كفرهم، فقال جل وعلا: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَـٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [التوبة: ٣٠].

وقولهم هذا مجرد زعم لا دليل عليه ولا برهان، ولا حجة ولا بيان، وقد نفى الله سبحانه وتعالى عن نفسه اتخاذ الولد، فقال جل شأنه: ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَـٰهٍ ۚ ﴾ [المؤمنون: ٩١].

ثم إن الأناجيل أقرّت بأن عيسى عليه السلام نفى عن نفسه الألوهية(١)، ومن ذلك قوله - عندما سئل عن الوصية الأولى - (الوصية الأولى هي: اسمع يا إسرائيل: إن الرب إلهنا هو الرب الأحد، فأحب الرب إلهك، بكل قلبك، وكل نفسك، وكل ذهنك، وكل قوتك) (٢).

ومما يكذب هذا الزعم ويبطله قولهم: إن عيسى عليه السلام عُمد من قبل يوحنا المعمدان(٣)، والسؤال البدهي: إذا كان عيسى عليه السلام قد جاء مخلصاً، ليطهر البشرية من لوازم الخطيئة، فهل كان له ذنب حتى يُعمد ؟!! وهل الإله يحتاجُ إلى تعميد؟!!

---

(١) ولمزيد عن بطلان عقيدة النصارى في القول ببنوة عيسى عليه السلام ودحضها. انظر: الخطيئة الأولى بين اليهودية والمسيحية والإسلام (١٠٨-١٣٤). دار زهراء الشرق، القاهرة، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

(٢) إنجيل مرقس ١٢ / ٢٩ – ٣٠.

(٣) انظر: إنجيل متى ٤ /١-١١.

والمقصود أن المحاور المسلم يتخذ من هذه المزاعم والفضائح[1] التي جاء بها اليهودُ والنصارى حجة على بطلان ما هم عليه، ووجوب تركهم له وإذعانهم للحق والتسليم به، وهذا يجعل المحاور المسلم أكثر ثباتاً وإصراراً على أن الحقَ في خلافِ ما هم عليه.

ثانيا: زعمهم قصر الهدى عليهم

قال تعالى: ﴿ وَقَالُواْ كُونُواْ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُواْ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾ ﴾ [البقرة: ١٣٥].

ذكرت الآية الكريمة زعم أهل الكتاب وبيّنت بطلانه، وأوضحت الحق الذي يجب قوله واعتقاده، وهذه من الآيات التي يجب استحضارها دوماً في محاورة أهل الكتاب؛ لأنها ذكرت زعمهم ثم أبطلته، فحُقّ لكل من يحاورهم أن يعلم حقيقة النفسية التي يعيشون بها، فهم يجهدون أنفسهم في جذبِ الناس إلى دينهم، ويعتقدون أنهم على الهدى، بل لا هدى إلا هداهم، ومن أراده فعليه أن يتقرب إليهم، ويتقبل منهم، وهذا ما يذكرونهُ في مؤتمراتِ الحوار والملتقيات المختلفة. فيقولون: إن الحقَ معهم ولكنهم لا يدّعون أنه كله معهم[2]!! ويظهر ذلك أيضاً بالنظر في أهدافهم من الحوار، لهذا يجب على كل من يحاورهم إدراك هذه الحقيقة، ومتى أدركها صعُب استغفالهُ أو استمالتهُ، وسهُلَ عليه بيان ضلالهم وإبطال زعمهم، ودعوتهم إلى الحق الذي كان عليه كافة أنبياء الله تعالى وأتباعهم، وهذا ما بيّنته الآية التي تلي الآية السابقة، قال تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٦﴾ ﴾ [البقرة: ١٣٦].

(١) انظر ما ذكره صاحب كتاب: تخجيل من حرف التوراة والإنجيل تحت عنوان: الباب التاسع في إثبات الواضح المشهود من فضائح النصارى واليهود (٢/ ٥٢٧-٦٤٧). وقد ذكر ثلاثاً وتسعين فضيحة، ثم قال: (وإنما أوردنا ما أوردنا من ذلك كسراً لحجج النصارى، وهدماً لأباطيلهم). المرجع نفسه (٢ / ٦٤٨).

(٢) يقول القس الألماني "هانس كونج": إنه يعتقد - كرجل دين مسيحي - أن المسيحية هي الدين الصحيح، إلا أنه يسلم أنها لا تملك كل الحقيقة، وقال هذا الكلام أثناء مشاركته في الملتقى الإبراهيمي. انظر: دعوة التقريب بين الأديان (٢ / ٩٢١).

وفي هذه الآية علّم الله تعالى المؤمنين طريق الإيمان(١): الإيمان به تعالى، والإيمان بأنبيائه ورسله جميعاً عليهم السلام، وعدم التفريق بينهم، أي: الإيمان ببعض والكفر ببعض كما فعلته اليهود والنصارى، والإيمان بما أنزل عليهم، وأن هذا هو الإسلام الذي يجب على كل أحد أن يأخذ به ليكون من المهتدين.

ثم قال تعالى: ﴿ فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ (١٣٧) ﴾ [البقرة: ١٣٧].

وهنا يختم جل جلاله هذه المحاورة ببيان أن المقياس الحقيقي لإيمان هؤلاء أن يؤمنوا بمثل ما آمن به المؤمنون الصادقون في إيمانهم، (وإن لجوا في جدالهم الباطل، وحوارهم الفاسد، وأعرضوا عن الحق، فاعلموا أنهم في شقاق وخلاف من أمركم، وسيكفيكم الله شرورهم، وينصركم عليهم) (٢).

ومما سبق يتبين أن هؤلاء رغم ضلالهم يزعمون أنهم أهل الهدى، ويدعون إلى باطلهم، ويصرون على أن حوارهم إنما هو من أجل خدمة دينهم، بينما تجد كثيراً من المسلمين الذين يكتبون عن الحوار ويدعون إليه، يغفلون هذا الجانب، بل إن بعضهم يقول: إن الحوارَ لا شأن له بالمسائل الدينية، بل إن الدينَ لا يصلح أن يكون مادة للحوار(٣).

فعجباً لأمرهم ! أمة الضلال تدعو لضلالها وتطلب من وراء الحوارات تحقيق أهدافها، ونشر أفكارها، بينما أصحاب الحق والهدى يتنكرون لهما، ويرون أن إدخال المسائل الدينية في الحوارات إفشال لها !! وإن تعجب فعجب لكثرة اضطرابهم واختلافهم، تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى، فتارة لا يرون الحوار في المسائل الدينية، وتارة يرون إمكانية الحوار مع ما يختلفون فيه مع أهل الكتاب مثل نبوة نبينا محمد ﷺ !!

---

(١) انظر ما ذكره البغوي في: معالم التنزيل (١ / ١٦٣-١٦٥). دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، دون ذكر لرقم الطبعة.

(٢) أدب الحوار في الإسلام (١٨٤). الدكتور /محمد سيّد طنطاوي، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، الأزهر.

(٣) انظر: دعوة التقريب بين الأديان (٢ / ٧٣٨ – ٧٤٠). بمراجعه.

ثالثا: زعمهم أن إبراهيم عليه السلام كان يهوديا أو نصرانيا، وأنهم ورثة دينه عليه السلام (الملتقى الإبراهيمي) [1]:

يزعم أهل الكتاب أن إبراهيم عليه السلام كان يهودياً أو نصرانياً، ثم تجد بعض دعاة الحوار وكتابه من المسلمين، أو ممن ينتسب للإسلام، ينطلقون من هذا المبدأ ويرددون القول: إن هذه الحوارات إنما هي لاجتماع المؤمنين الصادقين من أتباع الديانات الثلاث التي تنتسب لإبراهيم عليه السلام، كما يقولون !!

فيقال لهؤلاء: إن هذا الزعم من أهل الكتاب في انتسابهم لإبراهيم عليه الصلاة والسلام أبطله الله تعالى بقوله: ﴿ أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ ۗ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَادَةً عِندَهُ مِنَ اللَّهِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (١٤٠) ﴾ [البقرة: ١٤٠].

وقد اجتمع في هذه الآية الكريمة العديد من الأساليب التي ينبغي للمحاور المسلم إدراكها، واستخدامها في حواره مع أهل الكتاب عند إبطاله لهذا الزعم " أديان التوحيد الثلاثة " يقول "الرازي": (إنما أنكر الله تعالى ذلك القول عليهم لوجوه أحدها: لأن محمداً ﷺ ثبتت نبوته بسائر المعجزات، وقد أخبر عن كذبهم في ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه، وثانيها: شهادة التوراة والإنجيل على أن الأنبياء كانوا على التوحيد والحنيفية، وثالثها: أن التوراة والإنجيل أنزلا بعدهم، ورابعها: أنهم ادعوا ذلك من غير برهان، فوبخهم الله تعالى على الكلام في معرض الاستفهام على سبيل الإنكار والغرض منه الزجر والتوبيخ وأن يقرر الله في نفوسهم أنهم يعلمون أنهم كانوا كاذبين فيما يقولون، أما قوله تعالى: ﴿ قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ ۗ ﴾ فمعناه أن الله أعلم وخبره أصدق وقد أخبر في التوراة والإنجيل وفي القرآن على لسان محمد ﷺ أنهم كانوا مسلمين مبرئين عن اليهودية والنصرانية) [2]. كما بيّن سبحانه وتعالى بطلان زعم أهل الكتاب بقوله: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ

(١) هذا عنوان أحد المؤتمرات التي نظمها المعهد الدولي للحوار بين الحضارات، وهذا المعهد أسسه "روجيه جارودي" وهذا التسمية جاءت عن طريقه أيضا. انظر: دعوة التقريب بين الأديان (٢ / ٩١١).

(٢) التفسير الكبير (٢ / ٧٧).

ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾ ﴾ [آل عمران: ٦٧] فماذا بقي لأهل الحوار ودعاته من عذر في كشف حقيقة دعوى اليهود والنصارى ؟!!

ثم يقال: إن الله جل وعلا أخبر عن أولى الناس بإبراهيم عليه السلام، فقال: ﴿ إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٨﴾ ﴾ [آل عمران: ٦٨].

فالذين ورثوا إبراهيم عليه السلام وراثة حقة هم الذين اتبعوه، وقرر القرآن أن أمة محمد ﷺ هي الوارثة لملة إبراهيم عليه السلام؛ لأنها حققت فيها شروط الوراثة الإيمانية، وأسلمت لله تعالى عن إخلاص وإيمان ويقين[(١)].

وجاء في الإنجيل ما يبيّن حقيقة من يصدق عليه أنه من أتباع إبراهيم عليه السلام (فقال لهم: يسوع لو كنتم أبناء إبراهيم لعملتم أعمال إبراهيم...) [(٢)].

والمقصود أن الآيات الكريمة - ثم بعض ما جاء في كتبهم - تبطل الزعم اليهودي والنصراني قديماً وحديثاً، فعلى المسلم عند حواره لأهل الكتاب أن لا يغفل عن هذا الحكم أو يتناساه، ويستنبط من هذه الآية قاعدة في حوار أهل الكتاب وهي: أن من يشرك بالله تعالى فلا يقال: إنه من أتباع إبراهيم عليه السلام. ولهذا فإنه يجب على المحاور المسلم الحذر من أن يُستدرج إلى ما يعرف بـ "الملتقى الإبراهيمي" أو "النظرية الثلاثية" لأن مهمتها - حسب ما ذكر صاحبها[(٣)] - جمع جميع الناس ذوي الإيمان أيا كان إيمانهم ضد العالم الحالي، عالم اللامعنى[(٤)]. وهذه الدعوة ليست إلا واحدة من مكايد اليهود والنصارى، فليتنبه دعاة الحوار. يقول العلامة النادر في عصره، المميز في طرحه" بكر بن عبد الله أبو زيد": (إن الدعوة إلى

(١) الشخصية اليهودية من خلال القرآن (١٤٩). الدكتور/ صلاح الخالدي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

(٢) إنجيل يوحنا، الإصحاح ٨ / عدد ٣٩، ٤٠. وانظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٩١/٢) لابن حزم، تحقيق الدكتور/ محمد إبراهيم نصر، الدكتور/ عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، جدة، السعودية.

(٣) المفكر الفرنسي " روجيه جارودي".

(٤) نحو حرب دينية (٧٣). نقلاً من كتاب: دعوة التقريب بين الأديان (٢ / ٩١٨).

هذه النظرية الثلاثية: تحت أي من هذه الشعارات إلى توحيد الإسلام الحق الناسخ لما قبله من الشرائع، مع ما عليه اليهود والنصارى، من دين دائر كل منهما بين النسخ والتحريف، هي أكبر مكيدة عُرفت لمواجهة الإسلام والمسلمين اجتمعت عليها كلمة اليهود والنصارى بجامع علتهم المشتركة بغض الإسلام والمسلمين وغلفوها بأطباق من الشعارات اللامعة، وهي كاذبة خادعة، ذات مصير مروع مخوف، فهي في حكم الإسلام دعوة بدعية، ضالة كفرية، خطة مأثم لهم، ودعوة لهم إلى ردة شاملة عن الإسلام؛ لأنها تصطدم مع بدهيات الاعتقاد، وتنتهك حرمة الرسل والرسالات، وتبطل صدق القرآن، ونسخه لجميع ما قبله من الكتب، وتبطل نسخ الإسلام لجميع ما قبله من الشرائع، وتبطل ختم النبوة والرسالة بمحمد عليه الصلاة والسلام، فهي نظرية مرفوضة شرعاً، محرمة قطعاً بجميع أدلة التشريع في الإسلام، من كتاب وسنة، وإجماع، وما ينطوي تحت ذلك من دليل، وبرهان.

لهذا فلا يجوز لمسلم يؤمن بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد ﷺ رسولاً، الاستجابة لها، ولا الدخول في مؤتمراتها، وندواتها، واجتماعاتها، وجمعياتها، ولا الانتماء إلى محافلها، بل يجب نبذها، ومنابذتها، والحذر منها، والتحذير من عواقبها، واحتساب الطعن فيها، والتنفير منها، وإظهار الرفض لها، وطردها عن ديار المسلمين... وتغريبها إلى غَرْبها، وحجرها في صدر قائلها...) [1].

ومما يؤيد ذلك أن الملتقى الإبراهيمي - في بداية أمره - قد ضم خمسين مشاركاً من اليهود والنصارى والمسلمين، أو ممن ينتسب إلى الإسلام، والعجب أن موضوعات المؤتمر التي طرحت كانت تنادي بغير الحق، فنسبت اليهود والنصارى إلى إبراهيم عليه السلام، ثم طالب "المتآمرون" كل المؤمنين الصادقين من كل الأديان الثلاثة!! على الاجتماع والعمل من أجل مصلحة الإنسانية[2].

فعلى المحاور المسلم التنبه وعدم الخلط بين دعوة أهل الكتاب للحوار وغايتهم منه، وبين الحوار الذي يدعو إليه الإسلام بقواعده وضوابطه وشروطه.

(١) الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان (٢٢).

(٢) انظر عن الملتقى وبعض الأوراق التي قدمت فيه. كتاب: دعوة التقريب بين الأديان (٢ / ٩١٩).

رابعا: إبطال ونقض مزاعم النصارى في القول بالتثليث والصلب.

مما ينبغي الاهتمام به عند حوار أهل الكتاب أن يدعوهم من يحاورهم إلى الحق الذي جاء به القرآن في إبطال مزاعمهم، ويتخذ من تلك الموضوعات موضوعاً لحواره معهم، ويجعل من أساليب القرآن نورا يستضيء به في طريقه حال حوارهم، ومن هذه المزاعم والموضوعات التي يُحاورون فيها وتُقام عليهم الحجة بإبطالها وبيان فسادها، قولهم: إن اللهَ تعالى ثالثُ ثلاثة، وقد أبطل الخالق جل وعلا هذا الزعم، وحكم على قائله بالكفر، فقال تعالى: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ (٧٢) لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٧٣) ﴾ [المائدة: ٧٢-٧٣].

كما جاءت الآيات البينات بذكر موقف عيسى عليه الصلاة والسلام من دعاوى النصارى في القول بألوهيته، فقال جل وعلا: ﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (١١٦) مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (١١٧) ﴾ [المائدة: ١١٦-١١٧].

والمقصود أن فكرة التثليث باطلة بالنصوص الشرعية، والأدلة العقلية،[١] والأقوال الواردة عن المسيح عليه السلام [٢]، ومما يؤيد ذلك أن بعض طبعات الإنجيل في الآونة الأخيرة بدأت تختفي منها فكرة التثليث،[٣] كما أعلنت بعض طوائفهم أن هذه العقيدة لم ترد في الكتاب

---

(١) انظر: إظهار الحق (٣ / ٧٢٥-٧٣٥). رحمة الله الهندي، تحقيق الدكتور/ محمد أحمد ملكاوي، دار أولي النهى، دار الوطن للنشر، ١٤١٢هـ.

(٢) انظر: هداية الحيارى (١٤٥-١٤٨). إظهار الحق (٣ / ٧٣٦-٧٥٠).

(٣) انظر: الإسلام والأديان الأخرى نقاط الاتفاق والاختلاف (٨٥-٨٨). اللواء أحمد عبد الوهاب، مكتبة التراث الإسلامي، دون ذكر لرقم الطبعة، أو تاريخها.

المقدس،[1] ويضاف لذلك أن الأناجيل والرسائل التي يعتمدها النصارى، فيها الكثير من الأدلة على أن المسيح عليه السلام عبد الله ورسوله،[2] وخلق من خلقه[3]، ومما يدل على ذلك نبوته وإثبات رسالته، وفي ثبوت ذلك دليل على امتناع ألوهيته عليه السلام[4].

ومما يدل على فسادها كثرة اختلاف أهلها فيها، بل عدم فهمهم لها، وقولهم: إن ما يذكرونه عنها الآن إنما هو على قدر طاقة عقولهم، ويرجون فهمها أكثر مستقبلا، عندما تتجلى الحقائق[5]. وقد بيّن العلماء فساد أقوالهم وتناقضهم، وما يلزم من فساد على كل قول يقولونه فيها[6].

وإذا ثبت بطلان ألوهيته عليه السلام فإن فكرة التثليث تبطل من أصلها، ومن المعلوم أن العقيدة النصرانية في أصلها تقوم على التوحيد، ونبذ الشرك، وما أقرّت عقيدة التثليث إلا في مجمع نيقية سنة ٣٢٥م[7]، عن طريق الأساقفة، وإمبراطور الدولة الرومانية حينذاك، الذي

---

(١) كما هو الحال عند "شهود يَهْوَه" انظر: الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم (٢٢٨-٢٢٩). سعد رستم، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا. وإن قال البعض بوجودها فحدده بموضعين وبإشارات بسيطة كما ذكر ذلك "أندريه نايتون" حيث قال: (من الغريب أن عقيدة التثليث لا تذكر في الأناجيل الرسمية الأربعة إلا قليلا، وحين تذكر فإنها تبقى ملتبسة). الأصول الوثنية للمسيحية (٤٣)

(٢) إنجيل يوحنا، الإصحاح ١٧ / عدد ٣.

(٣) انظر ما ذكره صالح بن الحسين الجعفري في كتابه: تخجيل من حرف التوراة والإنجيل (١/ ١١٧-١٥٩). وقد ذكر عشرين دليلاً على عبوديته لله تعالى، وأنه ليس بإله.

(٤) انظر: تخجيل من حرف التوراة والإنجيل (١ / ١٦٣) وما بعدها.

(٥) انظر: محاضرات في النصرانية (١٢٥). أصول الفرق والأديان والمذاهب الفكرية (٩٦). الدكتور/ سفر بن عبد الرحمن الحوالي، دار العلماء للنشر والتوزيع، القاهرة، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

(٦) انظر ما ذكره الباقلاني - عن خلافهم في معنى الأقنوم، وما يلزمهم من الباطل تجاه كل قول وما يلزمهم من تناقضات في هذه المقولة - في كتابه: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة (٨١ - ٨٦). ضبط محمود محمد الخضيري، محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

(٧) انظر عن هذا المجمع وغيره: الجواب الصحيح (٣ / ٢٣) وما بعدها. أدلة الوحدانية في الرد على النصرانية (٣٧ – ٣٨). وعن المجامع الأخرى (٣٩ – ٥٥).

أراد أن تتفق النصرانية مع أصول دينه الوثنية[١]، وهذا أمر أقر به أهلها، حيث أظهرت بعض الدراسات النصرانية الصلة الوثيقة بين النصرانية والوثنية. يقول"أندريه نايتون": (ونحن في دراستنا لتاريخ الأديان اليوم لا نستطيع أن ننكر ما بين المسيحية والوثنية من صلات وثيقة وأواصر متينة) [٢].

وعن ارتباط التثليث بالوثنية. يقول "كارل غوستاف يونغ": (إن التثليث ليست فكرة مسيحية أساساً، وإنما جاءت من الأديان الوثنية القديمة)[٣]، ولكثرة القائلين بهذه الفكرة فإن بعض المفكرين النصارى - كما يقول "إدغا ويند": خاف من اختفاء التثليث النصراني بين الكثرة الكاثرة من التثليث الوثني[٤].

وخلاصة الأمر أن هذه أقوال أهلها فيها وذمهم لها، وربطهم تلك العقيدة بالوثنيات السابقة عليها، فلماذا تختفي من مؤتمرات الحوار الآن؟! ولماذا يذمها أهلها ويذكرون تهافتها ولا تكاد تجد لها ذكراً في مؤلفات دعاة وكتبة الحوار من المسلمين ؟!! وكأنهم خجلون أو خائفون !! مع أن المسلم هو الأحق بإبطالها وردها وبيان فسادها، وجعلها موضوعاً من موضوعات الحوار معهم لبيان الحق ورد الباطل.

أما عقيدة الصلب فمن المعلوم أنها عند النصارى ارتبطت بمسألة الخطيئة[٥] التي وقعت من آدم عليه السلام، وبمقتضى العدل لابد من أن تعاقب ذريته عليه السلام، وبمقتضى صفة الرحمة كان على الله تعالى أن يغفر لهم، وكان الطريق لذلك أن يرسل ابنه - كما يزعم النصارى - ليصلب ويقتل تكفيراً عن تلك الخطيئة، فيكون بذلك مخلصاً وفداء للجنس البشري.

---

(١) انظر: الأصول الوثنية في المسيحية (٤٣). إدغار ويند، كارل غوستاف يونغ، ترجمة سميرة عزمي الزين، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ / ١٩٩١م، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية. أصلح الأديان (٨٩). ويقول: إن كثيرا من فلاسفة النصارى وكتابهم، يرون أن النصرانية ليست ديانة عيسى عليه السلام (وإنما هي ديانة بولس لفقها من مختلف الديانات الوثنية والفلسفات في عصره). المرجع نفسه، ذات الصفحة.

(٢) انظر: الأصول الوثنية للمسيحية (١٩). وانظر ص: (٢٠، ٣٢).

(٣) الأصول الوثنية (٩٣). وانظر (٤٣-٤٧) وانظر حديثه عنها :عند بابل، و مصر، اليونان، من ص(٨١-٩٠).

(٤) الأصول الوثنية للمسيحية (٧٣). وانظر: الميزان في مقارنة الأديان (٤١٧-٤١٨).

(٥) عن الخطيئة وموقف الإسلام منها، وما نشأ عنها من عقائد، انظر: الخطيئة الأولى (١٧٣) وما بعدها.

وهذه الفكرة كَفَرَ بها كثير من أهلها، يقول "ردولف بولطان": إن الإنسان (لا يستطيع أن يفهم كيف يكون الموت عقاباً على الخطيئة فالموجودات الإنسانية معرضة للموت حتى قبل أن ترتكب أي خطيئة، وإرجاع الموت الإنساني إلى سقوط آدم هو محض هراء؛ لأن الذنب يتضمن مسألة شخصية، وفكرة الخطيئة الأصلية باعتبارها عدوى موروثة هي فكرة أخلاقية زائفة، ولا عقلانية، ومحالة أو عبثية) [١].

ويقول: (إذا كان المسيح الذي مات بهذه الطريقة هو حقاً ابن الله المتواجد قبل الوجود فماذا يعني الموت بالنسبة له ؟ من الواضح أن الموت لن يخرج في هذه الحالة عن كونه شيئاً تافها بالنسبة له، مادام كان يعرف سلفاً أنه سيقوم ثانية بعد ثلاثة أيام) [٢].

ثم يتساءل: هل هناك حتمية أو ضرورة تجعل الخلاص يتخذ هذا الشكل بالذات ؟ هل هناك حتمية أو ضرورة تجعل الحياة الإنسانية والوجود الإنساني الأصيل يتحققان على هذا النحو بالذات دون غيره ؟[٣]

ويقول "المسيو آرنست دي يونس": (إن جميع ما يختص بمسائل الصلب والفداء هو من مبتكرات ومخترعات بولس ومن شابهه من الذين لم يروا المسيح عليه السلام وليست من أصول النصرانية) [٤]. وقد كثرت أقوالهم الدالة على نكارتها وبطلانها[٥] وكثرة تناقضها[٦].

وهذا قليل من كثير من أقوال النصارى في هذه العقيدة الباطلة، فلماذا لا تجد لها ذكراً في كتب ومقالات ومؤتمرات ومنتديات دعاة الحوار، مع أن فساد هذه العقيدة ثبت بالنص الشرعي، والدليل التاريخي، والبرهان العقلي، والكشف العلمي، يضاف إليه تناقض

---

(١) جذور إلحادية في مذاهب لاهوتية (٢/٥٣) الدكتور/ وهبة أبو العلا، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، مكتبة مدبولي.

(٢) جذور إلحادية في مذاهب لاهوتية (٢ / ٥٤).

(٣) جذور إلحادية في مذاهب لاهوتية (٢ / ٥٥).

(٤) نقلا من كتاب الإسلام والأديان (٢٢٦). الدكتور /مصطفى حلمي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ / ١٩٩٠م، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية.

(٥) انظر: الإسلام والأديان (٢٢٦ -٢٢٧) وانظر عن الحادثة وبطلانها: المرجع نفسه (٢٢٠- ٢٢٦).

(٦) انظر عن ذلك: حقيقة النصرانية من الكتب المقدسة (١٨٥-١٨٧).

طوائف النصارى وأناجيلهم المعتمدة عندهم في الحديث عنها[1]. أبعد هذا يسوغ لمن يدعو للحوار أن يقول: إن حوارنا مع أهل الكتاب لا علاقة له بالمسائل العقدية، أو المسائل الدينية؟!! وفي ذات الوقت يقول: إن الكل على اتفاق في الأصول !!

أبعد هذا الحشد الكبير من الأدلة على بطلان هذه العقيدة عند المسلمين وعند أهلها لا تجد في كثير من الكتابات أدنى ذكر لها، ولبيان حقيقتها ووجوب كفر النصارى بها ؟!!

أبعد هذا يسوغ لقائل أن يقول: (يجب أن ينأى هذا الحوار والحوار بين الأديان بعامة عن استهداف التوحيد بين دينين أو أكثر، وهذا يعني ألا ينشغل الحوار بمسائل الاعتقاد، بل ينطلق من احترام كل طرف لعقيدة الآخر، والتسليم بمبدأ الاختلاف، ومبدأ حرية الاختيار... هدفٌ رئيس لهذا الحوار أن يجهر بالحق في المسائل والأمور التي تهم الناس، وأن يذكر بالمبادئ والقيم العليا التي يجب الالتزام بها...فمنها ما يتعلق بالموقف العقدي المبدئي من قضايا بعينها، في مقدمتها قضية مقاومة العنصرية والتمييز العنصري، وقضية العدل الاجتماعي، وقضية الحرية والمسؤولية، وقضية السلام القائم على العدل) [2].

يا لهذا القول المطالب باحترام كل طرف لعقيدةِ الآخر! أي عقيدة يتحدث عنها ؟! وأي عقيدة يطالب باحترامها ؟! وأي قيم عليا يحث الكاتب على الالتزام بها ؟!! وقد تبيّن باختصار بعض أقوالهم في أخطر عقائدهم التثليث والصلب، أينتقدونها ويسخرون منها، بل يكفرون بها، ونحن نُطالَب باحترامها ؟!!

خامسا: عرض كافة مزاعمهم وشبههم وردها وبيان الحق الذي جاء به الإسلام

إذا كان من المسلّم به أن أهل الكتاب يكيدون لهذا الدين وأهله، وهذا الحكم عليهم إنما هو من الله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٠].

فإذن هذه حقيقة لابد من الإقرار بها، وحينئذ يقال لأهل الحوار - مع التسليم بمشروعيته

---

(١) انظر: الجواب الصحيح (٣/٤٦-٤٧).: تخجيل من حرف التوراة والإنجيل (١/٣٣١-٣٤٨). الميزان في مقارنة الأديان (٢٢٣).

(٢) مجلة الإسلام اليوم (١٢ / ٤٠). !!!! وكاتب المقال: " أحمد صدقي الدجاني ".

بضوابطه وقواعده -: إن من الإجحاف الشديد أن يتناسى المسلم الذي يحاور أهل الكتاب هذه الحقيقة، ويمد يده كما لو كان يستجدي قبولاً له، هزيلاً ضعيفاً كما لو كان ينشد الشفاء ممن يسقيه الداء، مع أن المسلم هو الأقوى بما معه من الحق والهدى، وعلى هذا فيجب عليه أن يتتبع ما حكاه الله تعالى عنهم، وما ذكره في القرآن العظيم من مزاعمهم، وما يثيرونه من شبهات وتشكيك كما هو واقعهم، ثم يقوم ببيان بطلانه والرد عليه، وبيان الحق الذي يجب أن يكون أهل الكتاب وغيرهم عليه.

وإذا كان من المعلوم أن المعاندين يحاولون دوماً صد الناس عن دين الله تعالى، أو ردهم عن دينهم بعد أن دخلوا فيه، فإن الله تعالى شرع لعباده المؤمنين مجاهدتهم بالسنان واللسان، ولهذا فعلى المحاور المسلم أن يتخذ من النصوص الشرعية أصولاً له في حواره، يحدد من خلالها قواعده وموضوعاته، حتى يحقق الحوار أهدافه وغاياته، وإذا كان من يدعو للحوار يستدل بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]. فيقال لهم: أين أنتم من الآيات الأخرى التي تذكر أقوال أهل الكتاب ومزاعمهم ثم تجيب عنها، وتكشف زيفها، وتحكم ببطلانها، وتبيّن حال قائلها، فاجعلوا ذلك منهجاً لكم، وكما اتخذتم من الآية منهجا في كيفية حواركم معهم - وحق لكم ولكن ليس بطريقتكم - فكذلك اجعلوا من الموضوعاتِ التي ذكرها القرآن في حوارهِ مع أهل الكتاب موضوعات لكم في مؤتمراتكم، ومنتدياتكم، ولقاءاتكم، وكتاباتكم، لتعرِّفوا أهل الكتاب أهدافكم وغاياتكم من محاوراتكم لهم.

الموضوع الخامس: تحريفهم لكتبهم وتناقضها

بيّن تعالى أن أهل الكتاب قد حرفوا وبدلوا في كتبهم، وألبسوا الحق بالباطل، وأخفوه وكتموه، وقد كشف القرآن حال أهل الكتاب في هذا الجانب بخمسةِ أمور: لبس الحق بالباطل، وكتمان الحق، وإخفاء الحق، وتحريف الكلم عن مواضعه، ولي اللسان به ليلبس على السامع اللفظ المنزل بغيره[1]. ومما ذكره تعالى عن تحريفهم قوله جل وعلا: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا

(١) انظر: هداية الحيارى (٤٩).

﴿فِي ٱلدِّينِۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٤٦﴾﴾ [النساء: ٤٦].

ولكون كتبهم محرفة وهم إنما يستدلون على باطلهم بما فيها، فعلى المحاور المسلم أن يدرك أمر هذا التحريف، ويتخذ من ذلك طريقاً إلى بيان فساد ما يذهبون إليه، وذلك بإظهار تحريفها، وشدة تناقضها، وكثرة تعارضها مع الأدلة الشرعية، والعقلية، والبراهين العلمية الحديثة، مما يجعل الاستدلال بما فيها غير مقبول. وقد اهتم علماء الإسلام بذلك فبينوا التحريف الواقع في التوراة والإنجيل(١)، واستخدموا هذا الأسلوب في محاوراتهم ومناظراتهم لأهل الكتاب فأقاموا الحجة عليهم(٢) وأسكتوهم، بل هرب بعضهم بعد هزيمته،(٣) فحري بدعاة الحوار ومن يهتم به، أن يتخذ من هذا التحريف والتناقض في كتبهم برهاناً على بطلان أقوالهم، وحجة له في رد مزاعمهم.

ولم يعد خافياً على أصحاب الدراسات المتعلقة بالأديان، التحريف والتناقض الذي يشتمل عليه الكتاب المقدس - كما يسمونه - بقسميه القديم والجديد، وقد استفاضت الدراسات في بيان انقطاع سندها، وتحريفها، وتناقضها، سواء قديما(٤) أم حديثاً(٥).

---

(١) مثل: تخجيل من حرف التوراة والإنجيل (١/٢٨٥-٣٢٥). هداية الحيارى. على سبيل المثال:(١٠٦) ومابعدها.

(٢) ممن استخدم هذا الأسلوب وبكثرة ودقة أحمد ديدات كما ظهر من بعض كتبه، وبعض مناظراته، انظر على سبيل المثال: مسألة صلب المسيح بين الحقيقة والافتراء، حيث اهتم كثيراً بما جاء في كتابهم وبين التناقضات الكثيرة التي تحملها الأناجيل بخصوص مسألة الصلب. وانظر أيضا: مناظرتان في استكهولم.

(٣) هذا ما حدث مع القس الدكتور فندر في مناظرته مع الشيخ رحمة الله الهندي، حيث رحل فندر عن بلاد الهند بعد هزيمته. انظر: مقدمة المحقق لكتاب إظهار الحق (٤٣). وقد اعترف فندر بوقوع النسخ والتحريف في العهدين.

(٤) من الأمثلة على ذلك: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٢ / ١٣) وما بعدها. تخجيل من حرف التوراة والإنجيل (١/٢٨٣ - ٣٢٧). الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لشيخ الإسلام ابن تيمية. هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، لابن القيم.

(٥) مثل: إظهار الحق (١/ ١٠٩) وما بعدها. (٢/٤٢٧) ومابعدها. الترجمة السبعينية للعهد القديم بين الواقع والأسطورة (٣٨) وما بعدها. الدكتورة/ سلوى ناظم، دار نون، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها. يا أهل ==

يقول "صالح الجعفري" في بداية حديثه عن مواضع التحريف: (نبيّن - بعون الله - في هذا الباب من تناقض إنجيل النصارى وتعارضه، وتكاذبه وتهافته، ومصادمة بعضه بعضاً، ما يشهد معه من وقف عليه أنه ليس هو الإنجيل الحق المنزل من عند الله...) (١). وذكر الأمثلة والأمور الدالة على ذلك(٢). ثم قال: (فهذا - رحمك الله - كتاب قد تلاعبت به بنيات الطريق، وتزاحمت به تراجمة الفرق، وولد من لسان إلى لسان، وعبث به التحريف والتصحيف في كل زمان) (٣).

وإذا ثبت تحريفهم لكتبهم، وأنها لا سند لها، وأنها متناقضة، وأنها تتعارض مع ما يثبته العلم الحديث، فإن هذا يجعل المحاور المسلم على قناعة ببطلان ما يزعمونه، وفي هذه المعرفة بحقيقةِ كتبهم وتناقضها، معين له على الإقدام وعدم الإحجام، في جعل ميدان الحوار لهذه المسائل الكبرى، إظهاراً للحق ودفاعاً عنه، وإقامة للحجة ونصرة للدين.

==

الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء (١٤٨) وما بعدها. الدكتور / رؤوف شلبي،الطبعة الثانية١٤٠٠/ ١٩٨٠م،دار الاعتصام للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة. حقيقة النصرانية من الكتب المقدسة (١٣١) وما بعدها. (٢٣٣) وما بعدها. الإنجيل دراسة وتحليل – الكتاب كاملاً – الدكتور محمد شلبي شتيوي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، مكتبة الفلاح، الكويت. وعلى سبيل المثال راجع الصفحات (١٣) وما بعدها. (٤٦) وما بعدها. (٨١) وما بعدها. (٩٣) وما بعدها. الإسلام والأديان الأخرى (٨٩) وما بعدها. وقد عقد العديد من المقارنات بين الأناجيل في عدد من مسائل الاعتقاد التي تذكرها أنا جيل النصارى. من ذلك العشاء الأخير وعملية القبض، انظر (٩٢-٩٣). والمحاكمات وعددها (٩٤-٩٥). يوم الصلب والتحركات حتى الصلب، (٩٥-٩٦). أحداث الصلب (٩٨-١٠٠). روايات القيامة (١٠٣). روايات الظهور (١٠٤-١٠٥). روايات هلاك يهوذا الخائن (١١٠-١١١).

(١) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل (١ / ٢٨٣).

(٢) انظر: المرجع نفسه (١ / ٢٨٤ - ٣٢٥).

(٣) تخجيل من حرف في التوراة والإنجيل (١ / ٣٢٥).

الخاتمة

الحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا، ثم مما سبق عرضه يتبيّن الآتي:

١- أن مصطلح الجدل والحوار عرف منذ فترات تاريخية متقدمة، وإن كانت الغايات قد تختلف من طائفة لأخرى، إلا أن الأصل فيه البحث عن الحقيقة وإثباتها.

٢- بيّنت هذه الدراسة مشروعية الحوار مع أهل الكتاب بالتي هي أحسن، وأن هذا الحكم ثابت لم ينسخ، بل النصوص تدل عليه، وتدعو إليه، خاصة عند تحقق المصلحة.

٣- أظهرت الدراسة بعض الأهداف التي يرغب أهل الكتاب في تحقيقها، ومنها خدمة عقائدهم، وضمان الاعتراف بهم، ونشر باطلهم، وجعل المسلمين يشاركونهم عباداتهم، إلى غير ذلك مما كشفت عنه مؤتمراتهم، ولقاءاتهم.

٤- تبيّن أنه يجب على المحاور المسلم أن يجعل هدفه من هذه الحوارات الدعوة إلى عبادة الله تعالى وحده لا شريك له، ومطالبة أهل الكتاب بالإيمان بنبينا محمد ﷺ، وبما جاء به فإن هذا هو المقصد الأسنى، والغاية الأسمى، وبغير هذا لن تزكو النفوس ولن تسعد لا في الدنيا ولا في الأخرى.

٥- بيّنت الدراسة أن المحاور المسلم إذا رغب في تحقيق أهدافه من الحوار فعليه التمسك بالقواعد والأصول التي جاءت بها النصوص الشرعية، وعليه مراعاة الأساليب القرآنية وطريقتها في حوار أهل الكتاب، ونقض مزاعمهم.

٦- يجب أن يجعل المحاور المسلم من عقائد أهل الكتاب الباطلة أهم موضوعات الحوار، ليقيم عليهم الحجة، ويبيّن الحق الذي يجب أن يكونوا عليه، ولا ينخدع بالأقوال الضالة التي تنادي باستبعاد المسائل الدينية من الحوار.

٧- تبيّن أن بعض الكتاب ودعاة الحوار قد وقعوا في زلات كبيرة، وخلطوا بين الأمور، وتجنوا على النصوص، وجاءوا بأقوال منكرة، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا.

٨- بيّنت الدراسة أهمية تحديد موضوع الحوار تجنباً للتشعب، واستيعابا للفكرة، ووصولاً إلى إقامة الحجة، ويكون ترتيب الموضوعات حسب أهميتها وأولويتها.

٩- أظهرت الدراسة أهمية الاستفادة مما في أيدي أهل الكتاب من أجل إلزامهم بالحق، وبيان ضلالهم وتناقضهم، وتكذيبهم بما في كتبهم، وهذا أمرٌ يدخل في القواعدِ والموضوعات لأهميته.

التوصيات:

١- الاهتمام بمسألةِ الحوار إعداداً وأسلوباً وموضوعاً ويُجعل الأصل في ذلك كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ.

٢- إنشاء المراكز المتخصصة في مقاومةِ عقائد أهل الكتاب، وإعداد الجيل القادر على محاورتهم، ورد باطلهم، وتكون هذه المراكز تحت إشراف أهل العلم المختصين المدركين لحقيقة أهل الكتاب شرعاً وواقعا.

٣- إنشاء مراكز متطورة، يُجلب لها المتخصصون، تقوم على جمع ما كتبه علماء الإسلام في ردودهم، ومحاوراتهم لأهل الكتاب، ثم التنسيق بين ذلك كله، وإخراجه كموسوعات في الرد عليهم، وبيان بطلان ما هم عليه، ويستخرج من كتابتهم الطرق والمناهج التي سلكوها في تقرير الحق، وإلزام أهل الكتاب به.

٤- إنشاء مراكز متخصصة لترجمة هذا التراث باللغات المختلفة ونشره، بعد تحقيقه وضبطه، لتحصل الفائدة المرجوة منه.

قائمة المراجع

١- الإبطال لنظرية الخلط بين الإسلام وغيره من الأديان، الدكتور/ بكر بن عبد الله أبو زيد، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، دار ألفا، القاهرة، مصر.

٢- الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم تحقيق ومراجعة لجنة من العلماء، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ/ دار الجيل، بيروت، لبنان.

٣- أدب الحوار في الإسلام، الدكتور/محمد سيّد طنطاوي، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ /٢٠٠٧م، الأزهر.

٤- أدلة الوحدانية في الرد على النصرانية، أحمد بن علي القرافي، تحقيق عبد الرحمن دمشقية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

٥- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد بن محمد العمادي، دار إحياء التراث، بيروت.

٦- إرشاد الفحول، للشوكاني، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م، مكتبة الباز، مكة المكرمة، السعودية.

٧- الإسلام والأديان الأخرى نقاط الاتفاق والاختلاف، اللواء أحمد عبد الوهاب، مكتبة التراث الإسلامي، دون ذكر لرقم الطبعة، أو تاريخها.

٨- الإسلام والأديان، الدكتور/ مصطفى حلمي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية.

٩- الإسلام والحضارة الغربية، الدكتور/ محمد محمد حسين، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، مكتبة ابن تيمية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة.

١٠- الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، أليكسي جوارفسكي، ترجمة الدكتور / خلف محمد الجراد، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان.

١١- أصلح الأديان للإنسانية عقيدة وشريعة، أحمد عبد الغفور عطار، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م، دون ذكر لرقم الطبعة، أو دار النشر.

١٢- أصول الفرق والأديان والمذاهب الفكرية، الدكتور/ سفر بن عبد الرحمن الحوالي، دار العلماء للنشر والتوزيع، القاهرة، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

١٣- الأصول الوثنية للمسيحية، إدغار ويند، كارل غوستاف يونغ، ترجمة سميرة عزمي الزين، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ / ١٩٩١م، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية.

١٤- إظهار الحق، رحمة الله الهندي، تحقيق الدكتور/ محمد أحمد ملكاوي، دارأولي النهى، دار الوطن للنشر، ١٤١٢هـ، طبعة الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

١٥- الأعلام،خير الدين الزركلي، الطبعة العاشرة، ١٩٩٢م، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

١٦- الإنجيل دراسة وتحليل، الدكتور محمد شلبي شتيوي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، مكتبة الفلاح، الكويت.

١٧- تاريخ الجدل، لأبي زهرة، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي.

١٨- تخجيل من حرف التوراة والإنجيل، صالح الجعفري، تحقيق الدكتور/ محمود قدح، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، مكتبة العبيكان، الرياض.

١٩- الترجمة السبعينية للعهد القديم بين الواقع والأسطورة، الدكتورة/ سلوى ناظم، دار نون، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

٢٠- التعريفات، الجرجاني، تحقيق الدكتور/عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى،١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، عالم الكتب.

٢١- التفسير الكبير، الفخر الرازي، تحقيق دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٢٢- التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار السعادة،دون ذكر لرقم الطبعة، أو تاريخها، أو دار النشر.

٢٣- تلخيص السفسطة لأرسطو، لخصه ابن رشد، تحقيق موفق فوزي الجبر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

٢٤- التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، للباقلاني، ضبط

محمود محمد الخضيري، محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

٢٥- تنبيه اليقظان، عبد القادر الكيلاني، تحقيق أبو بكر عبد الرازق، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، ١٤١٢هـ /١٩٩١م، دون ذكر لرقم الطبعة.

٢٦- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرحمن بن سعدي، تحقيق محمد زهري النجار، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤١٠هـ.

٢٧- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لابن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، دون ذكر لرقم الطبعة.

٢٨- الجامع الصغير وزيادته، للسيوطي، تحقيق الألباني، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ /١٩٨٨م، المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٩- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، تحقيق عبد الرزاق المهدي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

٣٠- الجدل بين أرسطو وكانط، الدكتور/ محمد فتحي عبد الله، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

٣١- جذور إلحادية في مذاهب لاهوتية، الدكتور/ وهبة أبو العلا، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، مكتبة مدبولي.

٣٢- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق مجدي قاسم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ /١٩٩٣م، مكتبة البلد الأمين، جدة.

٣٣- حقيقة النصرانية من الكتب المقدسة، علي الجوهري، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

٣٤- الحوار آدابه وضوابطه في ضوء الكتاب والسنة، يحيى بن محمد زمزمي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م، دار المعالي.

٣٥- حوار الثقافات مدخل لقراءة الآخر ونقد الذات، الدكتورة / ليلى الأحدب، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م، مركز الراية للتنمية الفكرية، جدة، السعودية.

٣٦- الحوار مع أهل الكتاب أسسه ومناهجه في الكتاب والسنة، خالد بن عبد الله القاسم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض.

٣٧- حوار مع أهل الكتاب، طبعة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، محمد عبد الرحيم أبو الوفا، دار هاني الخراز للنشر والتوزيع.

٣٨- الخطيئة الأولى بين اليهودية والمسيحية والإسلام، الدكتورة/ أميمة بنت الجلاهمة، دار زهراء الشرق، القاهرة، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

٣٩- درء تعارض العقل والنقل، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية.

٤٠- دعوة التقريب بين الأديان، الدكتور/ أحمد بن عبد الرحمن القاضي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، المملكة العربية السعودية.

٤١- رسائل في العقيدة، الشيخ محمد بن صالح العثيمين، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض.

٤٢- زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ /١٩٨٧م، المكتب الإسلامي، بيروت.

٤٣- زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم، تحقيق شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، الطبعة الثالثة، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٥ م، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٤٤- سنن الدارمي، لأبي محمد الدارمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٤٥- سير أعلام النبلاء، للذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، الطبعة السابعة ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٤٦- الشخصية اليهودية من خلال القرآن، الدكتور/ صلاح الخالدي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

٤٧- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

٤٨- شرح عبد الوهاب بن حسين الآمدي على الولدية في آداب البحث والمناظرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي، ١٣٨٠ هـ / ١٩٦١م.

٤٩- شرح الكوكب المنير، لابن النجار، تحقيق الدكتور/ محمد الزحيلي، والدكتور/ نزيه حماد، ١٤١٨ هـ /١٩٩٧م، مكتبة العبيكان الرياض، السعودية.

٥٠- صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى، ١٣٤٧هـ / ١٩٢٩م.

٥١- الصحوة الإسلامية ضوابط وتوجيهات، محمد بن صالح العثيمين، طبعة عام ١٤٣١هـ، دار الوطن، الرياض، السعودية.

٥٢- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن القيم، تحقيق الدكتور/علي الدخيل الله، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ /١٩٩٨م، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض.

٥٣- العلاقات الدولية في الإسلام، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.

٥٤- العهد الجديد، دار المشرق، ١٩٩١م، بيروت، لبنان.

٥٥- العهد القديم، دار المشرق، ١٩٩١م، بيروت، لبنان.

٥٦- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

٥٧- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، تحقيق الدكتور/ محمد إبراهيم نصر، الدكتور/ عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، جدة، السعودية.

٥٨- الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، تحقيق عادل العزازي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨هـ / دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، السعودية.

٥٩- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدكتور/ طه عبد الرحمن، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.

٦٠- في أصول الحوار، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، إصدار الندوة العالمية للشباب الإسلامي.

٦١- الكافية في الجدل، لأبي المعالي الجويني، تحقيق خليل منصور، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٦٢- الكشاف، للزمخشري، تحقيق مجموعة من الأساتذة، الطبعة الأولى، ١٤١٨/ ١٩٩٨م، مكتبة العبيكان، الرياض.

٦٣- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، دون ذكر لرقم الطبعة، أو تاريخها.

٦٤- محاورة بروتاجورس ترجمة الدكتور/عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١م، دون ذكر لرقم الطبعة.

٦٥- المذاهب المعاصرة وموقف الإسلام منها، الدكتور/ عبد الرحمن عميرة، الطبعة الرابعة، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢ م، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض.

٦٦- مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، دار الشروق.

٦٧- المراء في الدين مفهومه وحكمه أسبابه وآثاره، الدكتور/محمد بن عبد العزيز العلي، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ / ٢٠٠٩م، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية.

٦٨- مشكاة المصابيح، للتبريزي، تحقيق الشيخ الألباني، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ هـ /١٩٨٥م، المكتب الإسلامي، بيروت.

٦٩- معالم التنزيل في التفسير والتأويل، الحسين بن مسعود البغوي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، دون ذكر لرقم الطبعة.

٧٠- معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق محمد عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، دون ذكر لرقم الطبعة.

٧١- المناظرة الأولى جمع علي الجوهري، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

٧٢- مناظرة الهند الكبرى، رحمة الله الهندي، تحقيق الدكتور/ أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢ م، مكتبة الإيمان، مصر.

٧٣- منحة القريب في الرد على عباد الصليب، الطبعة الرابعة، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩م، دار ثقيف، للنشر والتأليف، الرياض.

٧٤- منطق الحوار بين الأنا والآخر، الدكتور/ عقيل حسين عقيل، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان.

٧٥- منهج الجدل والمناظرة، الدكتور /عثمان علي حسن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٠م، دارأشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية.

٧٦- موسوعة أعلام الفلسفة، روني إيلي إلفا، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٧٧- الموقف اليهودي والإسرائيلي من الحوار مع المسيحية والإسلام، الدكتور/ محمد خليفة حسن، مركز زايد للتنسيق والمتابعة، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٢م، دون ذكر لرقم الطبعة.

٧٨- موقف ماركس وأنجلز من الآداب العالمية، رمسيس عوض، مكتبة الأنجلو المصرية، دون ذكر لرقم الطبعة أو تاريخها.

٧٩- الميزان في مقارنة الأديان حقائق ووثائق، المستشار محمد عزت الطهطاوي، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

٨٠- النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م، دون ذكر لرقم الطبعة.

٨١- هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، لابن القيم، مكتبة المعارف الرياض، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

٨٢- وفيات الأعيان، لابن خلكان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م، مكتب التحقيق، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٨٣- الولاء والبراء في الإسلام، الدكتور/ محمد بن سعيد القحطاني، الطبعة الأولى، دار طيبة، الرياض، المملكة العربية السعودية.

٨٤- يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء، الدكتور/ رؤوف شلبي، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م، دار الاعتصام للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة.

٨٥- اليهود في القرآن، عفيف عبد الفتاح طبارة، الطبعة السادسة، ١٩٧٨م، دار العلم للملايين، بيروت.

٨٦- اليهود والتحالف مع الأقوياء، الدكتور/ نعمان السامرائي، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية، قطر.

فهرس بحث الحوار مع أهل الكتاب : قواعده وموضوعاته

الجدل العقدي
عند الإمام الدارمي

أ. ياسر بن ماطر المطرفي

أكاديمي بجامعة الملك عبدالعزيز

بحوثه :

- أثر الاتجاه العقدي في علم التفسير – دراسة نظرية ودراسة تطبيقية على الاتجاه الفلسفي - (رسالة ماجستير)
- الإشراف والتحرير لكتاب (التشيع في أفريقيا – تقرير ميداني) المقدم لاتحاد علماء المسلمين
- لـه العديد مـن المقالات المنشـورة فـي بعض المجـلات ومواقع الإنترنت



ملخص البحث

تبحث الدراسة في منهجية الجدل العقدي عند الإمام عثمان بن سعيد الدارمي المتوفى سنة ٢٨٠هـ، من خلال كتابيه: كتاب (**نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما أفتى على الله في التوحيد**) وكتاب (**الرد على الجهمية**).

وقد كان الأصل عند الدارمي في الدخول في الجدالات العقدية بين الطوائف هو المنع، إلا أن هذا الأصل يمكن أن يتغير عندما تدعو الحاجة إلى ذلك، كأن تنتشر المقالة أو يكون قائلها ممن يتأثر الناس به، كما أن الدخول فيها إنما يكون بقدر الحاجة حتى لا يقع الناس في الشك والريبة.

ويرى الدارمي أن الأسباب وراء انتشار المقالات الطارئة على المجتمع تعود إلى جهل الناس أو قلة العلماء أو دعم السلطة.

أما منهجيته في التعامل مع حجج معارضه فقد كانت عبر ثلاثة أمور: التحليل والنقد وإقامة الحجة الصحيحة البديلة.

وهو يفرق بين التساؤلات وأنواعها، ويتعامل مع كل نوعية من تلك التساؤلات بطريقة خاصة، ويحلل دوافع تلك التساؤلات، ويشتغل على دفعها والجواب عنها.

وأما الحكم على الآخرين فيرى أنه ينبغي أن لا يكون بجهل، ولابد أن يكون بدليل ينهض بهذا الحكم، ولا يكفي في هذا الدليل مجرد التقليد.

وقد كان من ثمرات الجدل العقدي أن الدارمي استطاع أن يفهم حجة معارضه بشكل أوضح، واستطاع أن يختار الأساليب الأكثر إقناعاً، وتأثيراً في الناس.

وبالنسبة للمعايير الضابطة للجدال العقدي عند الدارمي فهي الكتاب والسنة والإجماع والعقل، كما أن المرجعية في فهم دلالة النص تعود إلى لغة العرب، وفهم الصحابة للنصوص.

وقد كشف الدارمي عن عدد من الأخطاء المنهجية عند معارضه من جهة تشكيكه في موثوقية بعض المصادر، أو عدم اطراده في الحكم عليها، أو غياب القواعد العلمية الضابطة لمنهجية التعامل.

وأجاب عن أهم الإشكالات المتعلقة بالسنة فيما يتعلق بالتدوين أو منهج القبول والرد أو الاحتجاج.

وبين الدارمي أن الإشكال الذي يقع عند المخالفين فيما يتعلق بالعقل هو احتجاجهم بما هو مختلف في عقول الناس، وجعله هو معيار القبول، وتقديمه على المصادر الأخرى.

المقدمة

يحتل التراث العقدي السني مكانة بارزة في مصادر الفكر الإسلامي، وتعتبر مصادره أقدم المصادر التي يمكن من خلالها معرفة طبيعة الخلافات العقدية المبكرة، التي نشأت في تاريخ الفكر الإسلامي، فجميع الطوائف التي ظهرت في فترة متقدمة من تاريخ المسلمين كالخوارج والشيعة ثم الجهمية والمعتزلة، لم يحفظ من تراثها الذي كتبته في أوائل ظهورها شيء، لكن القضية ستكون مختلفة إذا ما نظرنا إلى مصادر التراث السني، وهذا ما يعني أن أي قراءة تريد أن تقرأ تاريخ الفكر الإسلامي لا يمكنها تجاهل هذا التراث أو التغافل عنه، الأمر الذي يلاحظ على كثير من الدراسات التي قصدت دراسة الفكر الإسلامي منذ لحظاته الأولى، وهو ما أدى إلى غياب مجموعة من الحقائق العلمية المؤثرة في صناعة الوعي الصحيح بهذا التاريخ.

وإن هذه الحقيقة السابقة هي أحد أهم الأسباب التي تقف وراء إنجاز هذا البحث، حيث تهدف هذه الدراسة إلى تحليل شيء من هذا التراث السني المبكر من خلال أحد أهم مصادره التي تحتل مكانة بارزة فيه، والتي كتبها أحد أبرز العلماء الذين مارسوا الجدل العقدي مع المخالفين وهو: عثمان بن سعيد الدارمي المتوفى سنة ٢٨٠هـ، وقد حُفظت لنا مناقشاته وردوده في كتابيه: كتاب (**نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما أفتى على الله في التوحيد**) وكتاب (**الرد على الجهمية**).

و أهمية دراسة التراث العقدي لهذا العالم تكمن في ثلاثة جوانب:

الأول منها: أهمية الجانب المعرفي لكتبه، فالدراسة تبحث في أحد أهم مصادر التراث العقدي السني، ومن رجل وصف بأنه حسن التصنيف كما يقوله أحد معاصريه وهو أبو زرعة الرازي عندما سئل عنه فقال: «**ذاك رزق حسن التصنيف**»[1]. ولقد أشار عدد من أهم من خاض غمار الجدل العقدي مع المخالفين إلى الأهمية التي تحتلها كتب هذا العالم، حيث يحكي ابن القيم مكانة كتب الدارمي عنده وعند شيخه ابن تيمية فيقول: «وكتاباه (يعني: نقض الدارمي والرد على الجهمية) من أجل الكتب المصنفة في السنة وأنفعها وينبغي لكل طالب سنة مراده الوقوف على ما كان عليه الصحابة والتابعون والأئمة أن يقرأ كتابيه وكان شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يوصي بهذين الكتابين أشد الوصية ويعظمهما جداً وفيهما من تقرير التوحيد والأسماء والصفات بالعقل والنقل ما ليس في غيرهما»[2].

كما يقول ابن عبدالهادي العالم الحنبلي المشهور: «ولا أعلم للمتقدمين في هذا الشأن كتاباً أجود منه، ومن كتابه الآخر في الرد على عموم الجهمية... (ثم أخذ يقارن بين كتاب الدارمي وابن خزيمة، فقال:) وكتاب الدارمي أنفع في بعض شبه الجهمية، والدارمي أحذق في معرفة كلام الجهمية والعلم بمرادهم، والرد عليهم»[3].

أما في الفكر العربي الحديث فنشير إلى اثنين من أهم دارسي الفكر الإسلامي - وهما عمار الطالبي وعلي سامي النشار - حيث تحدثا عن أهمية كتب الدارمي، فقالا في مقدمة نشر كتاب الرد على الجهمية: «وأما الكتاب فهو من أقوى هذه الكتب أسلوباً، وأمتنها حجة، ولم نر أحداً يضارعه في جمال الأسلوب وعنف اللهجة، وجزالة الألفاظ، وقوة الشكيمة، وأخذ الخصم من رقبته، وذبحه في نحره، وقصم ظهره، ولا عجب في ذلك فهو من تلاميذ ابن الأعرابي اللغوي العظيم والأديب الكبير»[4].

---

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي (١٣: ٣٢٤).

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم (ص ٢٣١).

(٣) رسالة لطيفة في أحاديث متفرقة ضعيفة، لابن عبدالهادي (ص ٧٤-٧٦).

(٤) مقدمة عقائد السلف (ص ٤٤).

وقالا عن كتاب النقض: «وكان رده عليه قوياً كأقوى ما يكون الرد، وكان أسلوبه فيه في غاية المتانة والجمال كما سبق أن أشرنا في كتابه "الرد على الجهمية"»[(١)].

هذه النقول السابقة تعطي دلالة على الأهمية التي تحتلها كتب الدارمي، غير أن الملفت للنظر أنه بالرغم من هذه المكانة لكتبه إلا أنها لم تحظ بدراسات معمقة تبين ما تضمنته كتبه من القضايا المنهجية المهمة[(٢)].

والأمر الثاني الذي يدل على تلك الأهمية: أن كتب الدارمي تُعَدُّ من أجمع الكتب التي جمعت حجج الجهمية على وجه التفصيل، وذلك لأن الدارمي قد اعتمد في ذكر تلك الحجج على أجمع كتاب لهم في ذلك حيث يقول: «**واعلموا أني لم أر كتاباً قط أجمع لحجج الجهمية من هذا الكتاب الذي نُسب إلى هذا المعارض**»[(٣)].

ويبين في موطن آخر حجم ما جمعه المعارض من مقالات الجهمية فيقول: «ثم أجمل المعارض جميع ما ينكر الجهمية من صفات الله وذاته المسماة في كتابه وفي آثار رسوله ﷺ، فعد منها بضعاً وثلاثين صفة نسقاً واحداً؛ يحكم عليها ويفسرها بما حكم المريسي وفسرها... فبدأ منها بالوجه ثم بالسمع والبصر والغضب والرضا والحب والبغض والفرح والكره والضحك والعجب والسخط والإرادة والمشيئة والأصابع والكف والقدمين... عمد المعارض إلى هذه الصفات والآيات فنسقها ونظم بعضها إلى بعض كما نظم شيئاً بعد شيء، ثم فرقها أبواباً في كتابه»[(٤)].

وثالث ما يمكن ذكره مما يبين أهمية كتبه هو أهمية العامل الزمني، فكتب الدارمي تنتمي إلى القرن الثالث الهجري حيث توفي مؤلفها في حدود (٢٨٠هـ)، وهو زمن

---

(١) المصدر السابق (ص٤٦).

(٢) هناك بحث بعنوان "الإمام الدارمي ودفاعه عن عقيدة السلف" للدكتور محمد أبو رحيم، بذل الباحث فيه جهداً مشكوراً في تتبع مقالات الدارمي العقدية لكنه لم يبحث على وجه التفصيل الجانب المنهجي عنده.

(٣) نقض الدارمي (ص ٥٧٥).

(٤) المصدر السابق (ص ٥٢-٥٣).

مبكر، وقد عاصر مؤلفها عدداً من النقاشات العقدية المبكرة التي دارت في زمنه والتي كان لها أثرها الكبير في رسم المشهد العقدي في التاريخ الإسلامي، والتقى بأهم الشخصيات المؤثرة في هذا الجانب، كالإمام أحمد (٢٤١هـ) وغيره.

من هنا جاءت أهمية هذه الدراسة، علها أن تضيف بعداً جديداً في قراءة التراث السني من خلال أبرز كتبه التي كتبت في وقت مبكر.

ومن المهم قبل الدخول في تفاصيل هذا البحث التنبيه إلى عدة إشارات منهجية تفرضها طبيعة البحث، والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

الحدود الموضوعية للدراسة:

تقصد هذه الدراسة إلى البحث عن إبراز أحد الصور المنهجية في كتابات التراث العقدي السني من خلال البحث في موقف الدارمي من الجدل العقدي ومسوغاته، والبحث في نظرة الدارمي حول مكونات الجدل العقدي من حيث بيئته ومخالفوه وحججه وإشكالاته، وكذلك الوقوف على المعايير الضابطة لهذا الجدل عنده، فهي لا تتعرض لموضوع الجدل العقدي على مستوى المقولات والتفصيلات، وإنما تبحث في هذا الموضوع على المستوى المنهجي، بغية الخروج برؤية منهجية عن موقف الدارمي من الجدل والنقاش العقدي الدائر في زمنه، والوقوف على منهجية الدارمي في المعايير التي يراها لضبط هذا الجدل العقدي.

منهجية البحث:

١- يستخدم البحث المنهجي التحليلي من خلال تفكيك كلام الدارمي وإعادة تركيبه تركيباً منهجياً بعيداً عن النقاشات التفصيلية التي خاض فيها الدارمي.

ويظهر الجانب التحليلي في البحث من جهة استخراج المنظومة الفكرية المتكاملة التي كانت تحكم الدارمي أثناء جدله وبحثه العقدي، وهو جانب يحتاج إلى قدر كبير من التحليل لكلامه وصياغته في قالب منهجي متماسك.

٢- كما تعتمد هذه الدراسة على منهجية الوصف، فهي تعتني بوصف منهجية الدارمي كما هي، دون الدخول في تقييمها أو مناقشتها[١]، ومن أجل أن يكون الوصف أقرب إلى الحقيقة فإن الدراسة ستدع الدارمي هو الذي يتحدث عن منهجه بقدر الإمكان من خلال ذكر نصوص كلامه تحت كل قضية من القضايا التي يتعرض لها البحث.

والسبب وراء اختيار هذه المنهجية عدة أمور:

- أن البحث قصد إلى إبراز رؤية الدارمي على وجه التحديد، وهذا بحد ذاته يُشَكِّل إضافة مهمة بالنسبة لدراسة منهجيات كتب التراث العقدي السني، وهي رؤية لم تكن واضحة المعالم بالنسبة لهذا العالم في عامة البحوث العقدية التي اطلعت عليها، والتي تحدثت عن المنهجية العقدية في كتب التراث السني.

- أن الدخول في ذلك يقتضي أن يطول البحث ويتشعب، وهذا ما تقصدنا الابتعاد عنه، بسبب المساحة العلمية المتاحة لنشر هذا البحث.

- أن اختيار المنهج الوصفي هو أحد الخيارات المنهجية التي يفرضها الباحث على نفسه، وعندما يختار البحث هذه المنهجية فمن الضروري أن يلتزم حدودها بقدر الإمكان، وليس له أن يتدخل فيها بمناقشة أو تقييم، والمفترض تجاه هذه المنهجية هو النظر في مدى التزام البحث بها لا المطالبة بخيارات منهجية أخرى خارجه عن المسار المنهجي الذي حددته الدراسة.

٣- وتستخدم الدراسة منهجية المقارنة، لكنها في حدود مقارنة كلام الدارمي بعضه مع بعض من خلال كتابيه، دون الدخول في مقارنة كلام الدارمي بكلام غيره من العلماء لا من جهة الموافقة ولا المخالفة.

وقد جرى تقسيم هذا البحث إلى تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة.

---

(١) ثمة بعض القضايا التي تعرض لها الدارمي هي محل بحث ونقاش، ومن ذلك موقفه من المجاز أو حديث الشاب الأمرد ونحوها، أو موقفه من الاحتجاج بكلام الخليل بن أحمد، أو بعض المواقف والاستشهادات التي اتخذها، والتي قد يكون لبعض العلماء والباحثين مواقف مخالفه لما ذكره الدارمي، لكن الدراسة لن تتعرض لذلك لأن هدفها الأول والأخير إبراز منهج الدارمي لاغير.

أما التمهيد فسيتحدث عن شيء من التعريف بالشخصية التي يتم البحث فيها، وعن المصادر التي سيتم الاستناد إليها في تحليل منهج الدارمي في الجدل العقدي.

وأما المباحث:

فالأول: منها سيخصص لدراسة نظرة الدارمي حول الحكم الشرعي في الدخول في الجدل العقدي الدائر في زمنه وما يتعلق به من مسائل.

والثاني: سيخصص حول نظرة الدارمي في مكونات الجدل العقدي، من حيث بيئته، وحججه، وإشكالاته، ومخالفوه ونتيجته.

والثالث: سيخصص في تحليل رؤية الدارمي حول المصادر الضابطة لعملية الجدل العقدي مع مخالفيه، والتي يُرجع إليها عند التنازع.

ثم الخاتمة وفيها أهم نتائج البحث.

التمهيد

(١) الدارمي (النشأة والتكوين العلمي) [١]

هو عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي، ينسب الدارمي على المستوى القبلي إلى تميم وهي القبلية المشهورة التي تنسب إلى تميم بن مرة بن أد[٢] والدارمي نسبة إلى دارم بن مالك بطن من بطون تميم[٣]، وعلى المستوى المكاني إلى سجستان في أفغانستان[٤]، وعلى المستوى المذهبي إلى الشافعية[٥].

(١) انظر في ترجمته كتاب (الإمام الدارمي ودفاعه عن عقيدة السلف) لمحمد محمود أبو رحيم (٤٥- ٧٠)، فقد توسع في ترجمته.

(٢) انظر: اللباب (١: ٢٢٢-٢٢٣).

(٣) انظر: اللباب (١: ٤٨٤).

(٤) المصدر السابق.

(٥) نسبه لذلك ابن كثير والسبكي وابن الأثير، انظر: "الإمام الدارمي ودفاعه عن عقيدة السلف" (ص٤٧).

ولا تذكر كتب السير والتراجم الشيء الكثير عن بدايات حياة الدارمي، ولذلك فليس هناك تحديد دقيق لسنة ولادته، غير أن الذهبي يجعلها على سبيل الظن قبل المائتين بيسير[1].

أما نشأته فليس هناك ما يؤكد البلد التي أخذت حيزاً كبيراً من نشأته الأولى، إلا أنه كان كثير الترحال، فقد رحل إلى الحجاز، ومصر، والبصرة، والكوفة، وبغداد، والشام، وحمص، وخراسان، وجرجان، وغيرها.

وروى عن عدد من علماء تلك البلاد، وهذه الرحلات ستفيده في الإطلاع على ثقافات كثيرة، واللقاء بعلماء كُثُرٍ أيضاً.

ومن خلال ما ذكره العلماء في ترجمة الدارمي يمكن إجمال المميزات العلمية التي تميز بها في ثلاثة أمور:

١- **تنوع مصادره التي تلقى عنها العلم**، مما سيؤثر على سعة تناوله للمسائل ونقاشها، فقد أخذ العربية والأدب عن محمد بن زياد المعروف بابن الأعرابي أحد علماء العربية المعروفين، وأخذ الفقه عن البويطي أحد أبرز تلاميذ الشافعي، وأخذ الحديث عن أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وعلي بن المديني[2].

ولذلك يقول أبو الفضل يعقوب بن إسحاق القراب: «ما رأينا مثل عثمان بن سعيد، ولا رأى عثمان مثل نفسه، أخذ الأدب عن ابن الأعرابي، والفقه عن أبي يعقوب البويطي، والحديث عن يحيى بن معين، وعلي بن المديني فتقدم في هذه العلوم»[3].

٢- **حسن البصر بالمناظرة وقوة الحجة فيها**، حيث يذكر الذهبي أنه «كان لهجاً بالسنة، بصيراً بالمناظرة... جذعاً في أعين المبتدعة»[4].

(١) انظر: سير أعلام النبلاء (١٣: ٣١٩- ٣٢٥).

(٢) انظر: طبقات الشافعية للسبكي (٢: ٣٠٢).

(٣) انظر: سير أعلام النبلاء (١٣: ٣١٩- ٣٢٥).

(٤) المصدر السابق (١٣: ٣٢٠- ٣٢٢)

٣- **حسن التصنيف**، وهذا ما ذكره عنه أحد معاصريه وهو أبو زرعة الرازي عندما سئل عنه فقال: «ذاك رزق حسن التصنيف»(١).

وقد توفي الدارمي في هراة عام (ت:٢٨٠) على الأرجح، عن عمر يناهز الثمانين.

هذا ما يمكن أن يقال بإيجاز عن حياة ونشأة الدارمي والتي لا تحفل بشيء كثير من الأخبار في كتب التراجم.

(٢) نظرة في كتب الدارمي العقدية

لا يُعد الدارمي من أصحاب الكتابات الكثيرة ولا الطويلة، وكتبه التي عُثِرَ عليها لا تتجاوز ثلاثة كتب، اثنان في باب الاعتقاد، وواحد سؤالات في الجرح والتعديل، وبالتالي فدراسة منهج البحث العقدي عند الدارمي ستتجه إلى تحليل كتبه التي كتبت في السياق العقدي، وهما: كتاب (نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما أفتى على الله في التوحيد) والكتاب الثاني (الرد على الجهمية).

ويمكننا أن نسجل عدداً من التنبيهات حول هذين الكتابين والتي ربما ستساعد في فهم طبيعة نقاش الدارمي فيها:

أ- أشار الدارمي في كتابه (نقض عثمان بن سعيد) إلى كتابه (الرد على الجهمية) وأحال إليه في عدد من المواطن مما يدل على أنه ألف كتابه (الرد على الجهمية) قبل كتاب (النقض)، يقول في أحد تلك المواطن: «وقد فسرنا الرؤية وروينا ما جاء فيها من الآثار في الكتاب الأول الذي أمليناه في الجهمية»(٢).

وأما في المواطن الأخرى فقد كان يصفه بـ(الكتاب الأول) دون ذكرٍ للجهمية في هذا الوصف(٣).

(١) المصدر السابق (١٣: ٣٢٤).

(٢) نقض الدارمي (ص ١٧٤).

(٣) انظر المصدر السابق (ص ٤٦، ٥١).

ولا تبدو هذه القضية بالغة الأهمية بالنسبة لهذين الكتابين لأنهما من خلال المقارنة بينهما نجد أنهما يتفقان في نفس طريقة المعالجة، ونفس الآراء، ونفس القضايا، فالبحث عن تاريخ الكتابين لن يضيف بعداً علمياً جديداً.

ب- كلا الكتابين ألفا في سياق الرد على المخالف، وهي طريقة مشهورة ومتداولة في ذاك الزمن ليست على مستوى عقيدة أهل السنة فحسب بل على مستوى الطوائف عموماً.

ج- فيما يتعلق بالمادة العلمية في الكتابين فإن كتاب (نقض عثمان بن سعيد) يبدو أكثر أهمية وغزارة علمية من حيث إيراد حجج المخالفين والجواب عنها من الكتاب الآخر.

د- أما فيما يتعلق بالمقصودين بالرد فإن الكتاب الأول (الرد على الجهمية) قصد فيه الدارمي الرد على الجهمية على وجه العموم، ويبدو أن مادته كانت حصيلة تجاربه في المناظرة معهم،وهذا ما تشير إليه عدد من العبارات في هذا الكتاب، من مثل: «فقال لي زعيم منهم كبير...»، «وسمعت محتجاً يحتج عنهم...»، «وقد كلمت بعض أولئك المعطلة، وحدثته ببعض هذه الأحاديث...»، «فقال بعضهم:... فقال قائل منهم:...»، «واحتج محتج منهم... »، «فقلت لبعضهم:...»، «ناظرني رجل...» [1].

أما الكتاب الثاني وهو (نقض عثمان بن سعيد) فهو مؤلف للرد على كتاب بعينه ألفه أحد المعاصرين للدارمي، ولم يصرح باسمه ولا باسم كتابه، غير أننا من خلال مجموع كلام الدارمي في كتابه يمكننا رسم هذه الصورة عن المؤلف والكتاب.

أما بالنسبة للمؤلف الذي يرد عليه الدارمي فهو كثيراً ما يصفه بالمعارض، ويبدو أنه ممن ينتسب للعلم والفقه، وهذا أحد الدواعي التي جعلت الدارمي يعزم على الرد عليه حيث يقول: «إذ بثها فيهم رجل كان يشير إليه بعضهم بشيء من فقه وبصر» [2].

(١) انظر تلك العبارات على الترتيب في الرد على الجهمية (٩٩، ١٢٢، ١٢٥، ١٢٧، ١٢٨، ١٨٠، ١٩٨).

(٢) نقض الدارمي (ص ٤).

ويظهر من كلام الدارمي أن معارضه كان حنفي المذهب، حيث إنه يقول في بعض ردوده عليه: «فبؤساً لك ولأصحابك الذين قلدتم دينكم أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمد بن الحسن في أكثر ما تفتون مما لا تقعون من أكثره على كتاب ولا سنة»(١).

ويقول له: «فلو اشتغلت أيها المعارض فيما تتقلب فيه من مسائل أبي يوسف، ومحمد بن الحسن ونظرائهم كان أعذر لك من أن تتعرض بمثل هذه الأحاديث الصعاب المعاني»(٢).

كما يظهر أن المعارض من تلاميذ بشر المريسي أو ممن التقى به على أقل تقدير، حيث ينقل الدارمي عنه بعض الأسئلة التي سألها بشر المريسي مثل قوله: «سألت بشر بن غياث المريسي عن التقليد في العلم...» (٣).

كما يعتمد المعارض كثيرا على ابن الثلجي، ولكن يظهر من خلال كلام الدارمي أن معارضه لم يسمع منه وإنما ينقل عنه من كتاب حيث يقول: «وأما ما رويت عن ابن الثلجي من غير سماع منه...» (٤).

ويكرر هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «فروى عن هذا الثلجي من غير سماع منه...»(٥).

وأما عن اعتقاد هذا المعارض، فيمكن تفهمه في السياق الذي يشير إليه الدارمي في كلامه من أن هناك عدداً من الشخصيات التي كانت لا تظهر الانتساب للجهمية إلا أنها كانت متحمسة للدفاع عنها، وهو يحكي عن بعض مواقفه معهم فيقول: «ناظرني رجل ببغداد منافحاً عن هؤلاء الجهمية...» (٦).

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٨٩).

(٢) المصدر السابق (ص ٤٩٢).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٨٩).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٤٨).

(٥) المصدر السابق (ص ٤١٠).

(٦) الرد على الجهمية (ص ١٩٨).

والذي يظهر أن المعارض الذي يرد عليه الدارمي هو من هذا الصنف حيث يقول في مقدمة كتابه (النقض): «فقد عارض مذاهبنا في الإنكار على الجهمية ممن بين ظهريكم معارض وانتدب لنا منهم مناقض»[(١)].

ويحكي عنه الدارمي أنه كان يخفي ما يعتقده فترة من الزمن فيقول: «غير أني أظنه اضطمر (أي: أخفى) هذا الرأي قديماً، وكان يجيش في صدره ولا يمكنه كظمه، حتى هم بإظهاره فيما بلغني مرة، فأنكرها عليه علماؤها وفقهاؤها، واستتابوه منها فتاب، وعاهدهم أن لا يعود في شيء منه، ثم عيل صبره بعد وفاة هؤلاء العلماء حتى عرّف بما في صدره فافتضح وفضح أئمته»[(٢)].

كما أنه - وحسب كلام الدارمي - عندما أظهر قوله لم يظهر كلامه بكل وضوح حيث يقول عنه: «ثم تعلقت بعده بالوقف مستتراً به عن التجهم، تتقدم إلى هؤلاء برجل، وتتأخر عنهم بأخرى، فمرة تحتج بحجج الواقفة، ومرة تحتج بحجج الجهمية كأنك تلاعب الصبيان»[(٣)].

ولذا فإنه يعتبر كلامه الذي يقوله وإن كان غير واضح عند البعض إلا أنه واضح عند أهل العلم فيقول: «وصرح بالمخلوق أيضاً في كلام مموه عند السفهاء مكشوف عند الفقهاء»[(٤)].

ولذا فالدارمي في عموم كتابه حريص على إيراد الشواهد التي تثبت أن معارضه ممن يتبني رأي الجهمية، فيقول: «ومما يدل على اعتقاد هذا المعارض رأي الجهمية لا رأي الواقفة أن ذبه ومنافحته واحتجاجه عن غير الواقفة، وأنه أظهر بلسانه الإنكار على الفريقين جميعاً على من يقول مخلوق، وغير مخلوق، تمويهاً منه ودنوا إلى العامة، ثم لم يكثر الطعن على من يقول: مخلوق، كما أطنب في الطعن على من قال: غير مخلوق حتى جاوز فيه الحد والمقدار فنسبهم فيه إلى الكفر البين...»[(٥)].

(١) نقض الدارمي (ص ٢).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٢٥).

(٣) المصدر السابق (٣١٩).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٢٥).

(٥) المصدر السابق (ص ٣١٢- ٣٢٢).

كما أن الدارمي يعتبر تصريح معارضه باسم المريسي نوعاً من الانتصار في إثبات ضلال معارضه حيث يقول: «ولو قد كنى فيها عن بشر كان جديراً أن ينفذ عليهم بعضه في خفاء وفي ستر، ولم يفطن له الناس إلا كل من يبصر، غير أنه أفصح باسم المريسي وصرح»(١).

والمعارض مع هذا لا زال يدافع عن نفسه وأنه لا يرى رأي الجهمية إما بتفسير كلامه كما يقول الدارمي: «فحين انكشف عنه للناس إرادته، وشهد عليه بها عبارته؛ سقط في يده وكسر ردعه، فادعى أنه قصد بالإكفار...» (٢).

وإما بكتابة كتاب آخر يفصل فيه قوله حيث يقول الدارمي: «ثم قفى المعارض بكتاب آخر كالمعتذر لما سلف منه مصدقاً لبعض ما سبق من ضلالاته مكذبا لبعض، يريد أن ينال عند الرعاع لنفسه في زلاته وسقطاته عذراً»(٣).

وأما بالنسبة للكتاب الذي يرد عليه الدارمي فهو كتاب ألف من أجل الدفاع عن الجهمية في مقابل الإنكار الذي كان من العلماء عليهم كما سبق، وقد سيق لبيان حجج الجهمية وهو من أجمع الكتب في ذلك فيقول: «واعلموا أني لم أر كتاباً قط أجمع لحجج الجهمية من هذا الكتاب الذي نُسب إلى هذا المعارض»(٤).

والدارمي ينقل عن معارضه أنه روى في سياق دفاعه عن الجهمية عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة أنه كان يترك الصلاة خلف من يقول: إن القرآن غير مخلوق فيقول: «روى عن أبي يوسف من روايات ابن الثلجي ولم يسمعه بزعمه من ابن الثلجي أنه لا يصلي خلف من يقول: القرآن غير مخلوق فلو سمع هذا المعارض من أبي يوسف نفسه لم تقم له به حجة وجر إلى أبي يوسف بها فضيحة»(٥).

---

(١) المصدر السابق (ص ٢).

(٢) المصدر السابق (ص ٥٧١).

(٣) المصدر السابق (ص ٥٧٢).

(٤) المصدر السابق (ص ٥٧٥).

(٥) المصدر السابق (ص ٣٢٢).

وقد ذكر الدارمي عبارة قد يفهم منها أنه سينقل كلام معارضه بالنص، وهذا لو تحقق فإنه سيزيد من أهمية نقله عنه حيث يقول في بداية سياقه لحجج المعارض: «وسنعبر لكم عنه من نفس كلامه ما يحكم عليه بالجحود»[1]، إلا أن صنيع الدارمي يثبت خلاف ذلك فهو ينقل كلام معارضه بالمعنى في الغالب[2].

كما أن الكتاب فيما يظهر أنه مقسم إلى قسمين قسم ابتدأ فيه المعارض بذكر حجج المريسي، والقسم الثاني ذكر فيه حجج ابن الثلجي، حيث يذكر الدارمي في بداية الكتاب فيقول: «أنشأ هذا المعارض يحكي في كتاب له عن المريسي من أنواع الضلال وشنيع المقال والحجج المحال...» [3].

ويقول عنه في هذا القسم والذي يبين أنه مخصوص في غالبه على كلام المريسي: «ثم أجمل المعارض جميع ما ينكر الجهمية من صفات الله وذاته... فعد منها بضعاً وثلاثين صفة نسقاً واحداً يحكم عليها ويفسرها بما حكم المريسي... لا يعتمد في أكثرها إلا على المريسي»[4].

ثم لما انتصف الدارمي في كتابه ذكر أن المعارض انتهى من كلام المريسي وبدأ في ذكر حجج ابن الثلجي فقال: «ثم ادعى المعارض أنه انتهى إلى هاهنا السماع من بشر، قال: ثم ابتدأنا بعون الله نقول في حكايات ابن الثلجي»[5].

ويبدو من كلام الدارمي أن المعارض كان ينقل من كتاب للثلجي في ذلك حيث يقول: «فادعى المعارض أن الثلجي قال في هذا - من كتاب لم أسمعه من الثلجي -...»[6].

لكن الدارمي يذكر أن المعارض إنما صرح ببشر وابن الثلجي ولم يصرح بغيرهما ممن ينقل عنهم مما يدل على أن الكتاب لم يكن متمحضاً في النقل عنهما، حيث يقول: «وما

(١) المصدر السابق (ص ٣).

(٢) انظر أمثلة على ذلك: المصدر السابق (ص ٢٤٩، ٢٥٦، ٢٧٤، ٢٨٠) وغيرها.

(٣) المصدر السابق (ص ٣).

(٤) المصدر السابق (٥٢).

(٥) المصدر السابق (ص ٢٣٦).

(٦) المصدر السابق (ص ٤٠٧). وانظر: (ص ٤١٠).

نراك صرحت ببشر وابن الثلجي، وكَنَّيت عن هؤلاء المفسرين إلا وأنهم أسوأ منزلة عند أهل الإسلام وأشد ظنة في الدين منهما»[1].

هذا ما يمكن أن يقال حول الكتاب وحول من يقصدهم الدارمي بالرد مستخرجاً من خلال كلام الدارمي في سياقات كتابه المتفرقة.

(١) المصدر السابق (ص ٣٩٨).

المبحث الأول:
الجدل العقدي (تأسيس المشروعية)

تقدمت الإشارة إلى أن كتابي الدارمي قد جاءت في سياق الرد على المخالف، والبحث في عدد من النقاشات العقدية والتي جاءت من قبل الجهمية، ولم يكن الدارمي وهو يمارس دوره في الرد على تلك النقاشات مشتغلاً بالمسائل التفصيلية فحسب، بل كان كثيراً ما يشير إلى عدد من القضايا المنهجية أثناء ممارسته لهذه الردود، وهذا ما جعل تلك النقاشات حافلة بكثير من القضايا العلمية التي تعرض لها الدارمي أثناء نقاشه، ويمكننا في هذا السياق إبراز أهم القضايا العلمية التي تعرض لها فيما يتعلق بالجدل العقدي، والتي من أهمها ما يلي:

(١) الجدل العقدي من الحكم الثابت إلى الحكم العارض

في بداية الدارمي لكتابه (الرد على الجهمية) يذكر أن السلف من حيث المبدأ كانوا يكرهون الدخول في هذا النوع من الجدل العقدي، حيث يقول: «**وقد كان من مضى من السلف يكرهون الخوض في هذا وما أشبهه**»[١].

ويكرر هذا المبدأ في كتابه الآخر حيث يقول مخاطباً معارضه: «**فأما قولك: إن السلف**

(١) الرد على الجهمية (ص ٢٣).

كانوا يكرهون الخوض في القرآن فقد صدقت، وأنت المخالف لهم لما أنك قد أكثرت فيه الخوض وجمعت على نفسك كثيرا من النقض»[١].

ويعيد ذلك فيقول: «**فكره القوم الخوض فيه إذ لم يكن يخاض فيه علانية وقد أصابوا في ترك الخوض فيه**»[٢].

ويبين الدارمي أن سبب كراهة العلماء لذلك هو: «مخافة أن يتكلموا في الله وفي القرآن بأهوائهم فيضلوا، ويتماروا به على جهل فيكفروا»[٣].

ويكرر هذا المعنى في كتابه الآخر فيقول: «ويحك إنما كره السلف الخوض فيه مخافة أن يتأول أهل البدع والضلال، وأغمار الجهال ما تأولت فيه أنت وإمامك المريسي»[٤].

ويندب على معارضه خوضه في هذا مبيناً سبب ذلك فيقول: « أفتأمن من الجواب في هذه العمايات أن تجرك إلى الخطأ في التوحيد، والخطأ فيه كفر؟ فأين أنت عن نفسك لما ندبت إليه غيرك من الخوض فيه وما أشبهه؟»[٥].

هذا هو الحكم الثابت عند العلماء بشأن الدخول في الجدل العقدي في هذه المسائل، لكن الدارمي اتخذ حكماً عارضاً خلاف الحكم الثابت السابق وفقاً لمجموعة من المسوغات التي ستأتي، وهذا الموقف الذي اتخذه جعله كثير الإلحاح على تأكيد مسألة المسوغ الشرعي للدخول في مثل هذا الجدل العقدي مع المخالفين، فتراه يقول: «**ولولا ما بدأكم هذا المعارض بإذاعة ضلالات المريسي وبثها فيكم، ما اشتغلنا بذكر كلامه...**» [٦].

---

(١) نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد (ص ٣٠٥)، وسيشار إليه لاحقا اختصارا بـ (نقض الدارمي).

(٢) المصدر السابق (ص ٣١٠).

(٣) الرد على الجهمية (ص ٢٣).

(٤) نقض الدارمي (ص ٣٠٦).

(٥) المصدر السابق (ص ٥٤٢).

(٦) المصدر السابق (ص ٣-٤).

ويستحضر هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «**ولولا أنك بدأتنا بالخوض فيه** وفي إذاعة كلام بشر المريسي الملحد في توحيد الله، المعطل لصفاته، المفتري على الله، لم نعرض لشيء من هذا وما أشبهه»(١).

ثم يكرره في موطن ثالث فيقول: «**ولو لم يذع هذا المعارض هذا الكلام** ولم ينشره في الناس لم نتعرض لمناقضته والإدخال عليه»(٢).

ويعيده في كتابه الآخر مما يدل على أهمية هذا المعنى عنده فيقول: «وقد كانوا رزقوا العافية منهم وابتلينا بهم عند دروس الإسلام وذهاب العلماء **فلم نجد بداً من أن نرد ما أتوا به من الباطل بالحق**»(٣).

ويستوقفنا أمام هذا الإلحاح أربعة تساؤلات:

- التساؤل الأول: لماذا كرر الدارمي التأكيد على هذه القضية؟
- التساؤل الثاني: ما المسوغات التي دفعت الدارمي للدخول في هذا الجدل؟
- التساؤل الثالث: ما موقف الدارمي من الاعتراضات التي واجهها أثناء دخوله في الجدل؟
- التساؤل الرابع: ما المفاسد التي يتوقعها الدارمي من مثل هذا الجدل ؟ وكيف سيتعامل معها؟

(٢) تأكيد مشروعية الجدل العقدي... لماذا ؟

أما بالنسبة للجواب عن التساؤل الأول فإن المتتبع لكلام الدارمي في مواطنه المختلفة يمكن أن يُرجع هذا الإلحاح والتأكيد منه على مشروعية هذا الجدل إلى ثلاثة أسباب:

السبب الأول: النظر في حاجة المجتمع:

يدرك الدارمي تمام الإدراك أن المجتمع– من حيث المبدأ – ليسوا بحاجة للدخول في مثل

(١) المصدر السابق (ص ٢٩٢).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٢٤-٣٢٥).

(٣) الرد على الجهمية (٢٣).

هذه المناقشات، ولذلك فإنه ينعى على مخالفه فيقول: «**ثم لا حاجة لمن بين ظهريك من الناس إلى مثل هذه الأحاديث**»(١).

ويقول له: «**لا جزاك الله خيراً عما تورده على قلوب الجهال مما لا حاجة لهم إليه**»(٢).

كما يشير في سياق حديثه عن معارضه: «**لو أنه ألف لهم كتباً في معالم دينهم من نحو الوضوء والصلاة والزكاة ونحوها كان أولى به وأسلم لدينه، وأنفع لمن حواليه من المسلمين**»(٣).

وهو يشير إلى أن معارضه لم يكن على وعي بهذه القضية فيقول: «**لو كان لك فهم وعقل لم تكن تذيع في الناس مثل هذا الحديث الذي لا أصل له عند العلماء**»(٤).

كما يوجه معارضه بأن يشتغل بما هو أنفع له فيقول: «**فلو اشتغلت أيها المعارض فيما تتقلب فيه من مسائل أبي يوسف ومحمد بن الحسن ونظرائهم كان أعذر لك من أن تتعرض لك من أن تتعرض بمثل هذه الأحاديث الصعاب المعاني التي كان يستعفي من تفسيرها العلماء أصحاب العربية البصراء، فتفسرها بجهل وضلال!!**» (٥).

وبما أن الأمر كذلك؛ وأن الأولى للناس غير ذلك، فالدارمي بحاجة إلى بيان مسوغات دخوله في هذا الجدل العقدي مع معارضه، كما سيأتي.

السبب الثاني: النظر في موقف العلماء:

مع علم الدارمي بموقف بعض العلماء تجاه الدخول في هذا الجدل إلا أنه قد حصل له مواقف مباشرة مع العلماء فيما يتعلق بذلك، فقد واجه الدارمي اعتراضاً من بعض علماء وقته للدخول في هذه النقاشات، وقد جاء هذا واضحاً في قوله: «وذهبت يوما أحكي ليحيى بن يحيى كلام الجهمية لأستخرج منه نقضا عليهم وفي مجلسه يومئذ الحسين بن عيسى

---

(١) نقض الدارمي (ص ٤٤٩).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٨٧).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٢٥).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٨٧).

(٥) المصدر السابق (ص ٤٩٢).

البسطامي وأحمد بن يونس القاضي ومحمد بن رافع وأبو قدامة السرخسي فيما أحسب وغيرهم من المشايخ فزبرني بغضب، وقال: اسكت. وأنكر علي المشايخ الذين في مجلسه استعظاما أن أحكي كلام الجهمية وتشنيعا عليهم فكيف بمن يحكي عنهم ديانة»[1].

وهذه المعارضة جعلت الدارمي حريصاً على تأكيد مشروعية الدخول في هذه النقاشات.

السبب الثالث: النظر في موقف المعارض:

من المواقف التي واجهها الدارمي أثناء اشتغاله بهذا الجدل العقدي: احتجاج معارضه بمواقف بعض العلماء تجاه الدخول في هذا الجدل، وأنهم كانوا يكرهون الخوض في ذلك، يقول الدارمي عن معارضه: «وادعيت أن قول الناس في القرآن: (إنه مخلوق)، (غير مخلوق) بدعة، إذ لم يكن يخاض فيه على عهد رسول ﷺ وأصحابه، وأنهم كانوا يكرهون الخوض في القرآن» ثم يحكي عنه قوله: «إن السلف كانوا يكرهون الخوض في القرآن»[2].

وهذا يعني أن المعارض يريد استغلال هذه المواقف حتى يثنيه عن الدخول في ذلك، وحينئذ فالدارمي لابد أن يبين موقفه من أقوال العلماء تجاه هذا الموضوع.

(٣) مسوغات الجدل العقدي

أما بالنسبة للمسوغات التي تقف خلف دخوله في هذا الجدل، وهذا ما يتعلق بالجواب عن التساؤل الثاني، فيمكن إجمالها من خلال كلام الدارمي في ثلاثة أمور:

١- أن الدخول في هذا الجدل العقدي ناتج عن علاج لإشكال قائم في الواقع، ولذلك فإنه يبين أن بداية الخوض في هذه القضايا جاء من قبل الجهمية ولم يكن من أهل العلم، فجاء موقف العلماء للرد على هذه الأقوال الحادثة، ولهذا تكرر عنده التصريح بهذه القضية كما سبق حيث يقول: «**ولولا ما بدأكم هذا المعارض**...»[3]، وفي موطن آخر: «**ولولا أنك**

(١) الرد على الجهمية (ص ٢١٢).

(٢) نقض الدارمي (ص ٣٠٥).

(٣) المصدر السابق (٣-٤).

ابتدأتنا بالخوض فيه...» [1]، مما يشير إلى أنه يريد القول أن دخوله في ذلك لم يكن هو من ابتدأه وإنما كان على سبيل الرد والمعارضة.

وبالتالي فلابد - عند الدارمي - من التفريق بين هذين المقامين وعدم التسوية بينهما، حيث يقول: «فالمبتدع الضال من الحزبين: من نصب رأي الجهم إماماً وأذاعه في الناس بدءا والمتبع للسنة الذي أنكره عليه وناقضه، فمن أجرى الناقض للبدعة والراد للكفر مجرى من شرعها فقد جمع بين ما فرق الله، وفرق بين ما جمع الله»[2].

ويقوي ذلك المسوغ الثاني وهو:

٢- انتشار المقالة، قد يكون حال المقالة الحادثة في المجتمع أنها تتداول على وجه الخفية، وإذا كانت بهذه الصفة وكان حال الناس مستقراً فإن القول بمنع الخوض في هذه المقالة الحادثة هو المتوجه عند الدارمي حيث يقول: «إنما كره من كره الخوض من هؤلاء المشايخ إن صحت روايتك لما أنه لم يكن يخوض فيه إلا شرذمة أذلة سراً بمناجاة بينهم وإذا العامة متمسكون منهم بالسنن الأولى والأمر الأول»[3].

أما عندما تتحول طبيعة الخطاب، وتنتشر المقالة فهي بحاجة في هذا الحال إلى من يتصدى إلى بيان الحق فيها كما يرى الدارمي حيث يقول: «ولو لم يذع هذا المعارض هذا الكلام ولم ينشره في الناس لم نتعرض لمناقضته والإدخال عليه»[4].

وهو في هذا السياق يفرق بينها وبين مقالة المريسي في بداية أمرها وأن مقالة الأخير كان يتم تداولها على سبيل المناجاة حيث يقول مخاطباً المريسي: «إذ لم تكن أنت تجترئ أن تنشره في بلدك للأنام، إلا مناجاة بينك وبين جهلة طغام»[5].

---

(١) المصدر السابق (ص ٢٩٢).

(٢) المصدر السابق (ص ٣١٣).

(٣) المصدر السابق (ص ٣١٠). وانظر في هذا المعنى أيضا (ص ٣١٢).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٢٤-٣٢٥).

(٥) المصدر السابق (ص ١٣٥).

ولما كان الأمر كذلك كان الهدف الأساس عنده هو توعية العامة من هذه المقالات، حيث يقول: «فحين رأينا ذلك منهم وفطنا لمذهبهم... رأينا أن نبين من مذاهبهم رسوماً من الكتاب والسنة وكلام العلماء ما يستدل به أهل الغفلة من الناس على سوء مذهبهم، فيحذروهم على أنفسهم وعلى أولادهم وأهليهم، ويجتهدوا في الرد عليهم»(١).

ويقوي ذلك المسوغ الثالث وهو:

٣- **مكانة القائل بهذه المقولات**، فالدارمي يرى أن مكانة القائل لها دور كبير في رواجها وتقبل الناس لها، وهذا ما جعله يبادر بالدخول في هذا الميدان لأن معارضه ممن يُشار إليه بالعلم، وهذا أدعى لقبول كلامه، يقول في ذلك: «ولولا أنه يشير إليك بعض الناس ببعض البصر في العلم ما اشتغلنا بالرد على مثلك»(٢).

وأما من كان حاله للناس معروفاً فأمره أخف كالمريسي والذي «كان مشهوراً عند العامة بأقبح الذكر، مفتضحاً بضلالاته في كل مصر»(٣).

ولذلك فإن المعارض لما صرح باسم المريسي كان هذا أدعى لمعرفة حاله ونفور الناس منه كما يقول الدارمي: «ولو قد كنى فيها عن بشر كان جديراً أن ينفذ عليهم بعضه في خفاء وفي ستر، ولم يفطن له من الناس إلا كل من يبصر، غير أنه أفصح باسم المريسي وصرح»(٤).

في نهاية المطاف وبعد بيان تلك الأسباب فإن الدارمي يخلص إلى أن الحكم بالمنع في الكلام في هذه القضية انتقل إلى الحكم بالوجوب بناء على المسوغات السابقة، حيث يقول: «فحين تأولتم فيه خلاف ما أراد الله وعطلتم صفات الله وجب على كل مسلم عنده بيان أن ينقض عليكم دعواكم فيه»(٥).

(١) الرد على الجهمية (ص ٢٣).

(٢) نقض الدارمي (ص٢٩٢).

(٣) المصدر السابق (ص ٢).

(٤) المصدر السابق (ص ٢-٣).

(٥) المصدر السابق (ص ٣٠٦).

ويختم الدارمي كتابه النقض بالإشارة إلى هذا المعنى وأنه لم يكن مختاراً للدخول في ذلك بل كان دخوله دفعاً للإثم عن نفسه فيقول: «ولو وسعني لافتديت من الجواب بمحال... ولا آمن على من أحدث هذا بين ظهريهم فأغضوا عنه ولم ينكروه عليه بجد أن يصيبهم الله بعقاب من عنده...» [١].

(٤) معارضة الدخول في الجدل العقدي (الجواب والتوجيه)

بعد أن قرر الدارمي الدخول في هذا الجدل، فما موقفه من تلك الاعتراضات التي واجهته؟

يمكن إجمال هذا الموقف في النقاط التالية:

١- يبين الدارمي في البداية طبيعة الاعتراض الذي تقدم به معارضه، وأن الاعتراض عليه بموقف العلماء من الدخول في هذا الجدل ظاهره بخلاف باطنه فيقول: «فمثلك فيما ادعيت من كراهية الخوض فيه كما قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه للخوارج حين قالوا: "لا حكم إلا لله" فقال: "كلمة حق يبتغى بها باطل"»[٢]، ويتبين هذا التحليل من الدارمي بالنقطة الثانية.

٢- وهو أن الدارمي يحاول أن يقلب على معارضه نفس منهجية الاستدلال التي استعملها، حتى يبين أن استدلاله لم يكن استدلالاً صحيحاً، فإذا كان المعارض يرى أن الدخول في هذا الجدل العقدي بدعة، فقد حكم على نفسه بذلك، فلماذا يدخل فيها ؟ حيث يقول له: «فادعيت أن قول الناس في القرآن (إنه مخلوق)، وغير مخلوق) بدعة، إذ لم يكن يخاض فيه على عهد رسول ﷺ وأصحابه، وأنهم كانوا يكرهون الخوض في القرآن، فحكمت أيها المعارض على نفسك بالبدعة... فأما قولك: إن السلف كانوا يكرهون الخوض في القرآن فقد صدقت، وأنت المخالف لهم لما أنك أكثرت فيه من الخوض...» [٣].

(١) المصدر السابق (ص ٥٧٥).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٠٦).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٠٥-٣٠٦)، وانظر في هذا المعنى أيضا: (ص ٣٢٦).

٣- بعد أن بين الدارمي أنه لم يبتدئ الدخول في هذا الجدل العقدي توجه إلى نقد مطالبة معارضه بالكف عن الدخول في تلك النقاشات، وذلك باعتبارها مطالبة غير منصفة إذ كيف يطالب العلماء بعدم بيان موقفهم في وقت يعلن الجهمية بمواقفهم بكل وضوح؟! حيث يقول: «أو طمعتم معشر الجهمية والواقفة أن تنصبوا الكفر للناس إماما تدعونهم إليه ويسكتوا أهل السنة عن الإنكار عليكم حتى يتروج على الناس ضلالكم... حتى تضمحل مذاهب أهل السنة وتستفيض مذاهب الجهمية في العامة لقد أسأتم بأهل السنة الظن ونسبتموهم إلى العجز والوهن»[(١)].

٤- أما عن موقف العلماء الذين كرهوا الخوض في هذا الجدل، فإنه يحاول توجيه هذا الموقف من عدة ناحيتين:

الناحية الأولى: مراعاة السياقات التاريخية:

فكون بعض العلماء لم يدخلوا في هذه القضايا فلأن القول فيها لم يكن منتشراً بين الناس في ذاك الوقت، ولم تكن مطروحة للجدل في الواقع، وبالتالي فلا مسوغ للدخول فيها في واقع كهذا، حيث يقول: «فلما لم يجترئ كافر أو متعوذ بالإسلام أن يظهر شيئاً من هذا وما أشبهه في عصرهم لم يجب أن يتكلفوا النقض لكفر لم يحدث بين أظهرهم فيكونوا سبباً لإظهاره»[(٢)].

ويوجه موقف علماء آخرين بقوله: «إنما كره من كره الخوض من هؤلاء المشايخ_إن صحت عنهم روايتك – لما أنه لم يكن يخوض فيه إلا شرذمة أذلة سراً بمناجاة بينهم، وإذا العامة متمسكون منهم بالسنن الأولى والأمر الأول»[(٣)].

ومن ضمن مراعاة هذا الجانب: أن العالم الواحد قد يتغير اجتهاده وفقاً لتغير طبيعة الواقع الذي يعيش فيه، والدارمي يفسر موقف بعض العلماء ضمن هذا الإطار فيقول: «وقال ابن المبارك: ((لأن أحكي كلام اليهود والنصارى أحب إلي من أن أحكي كلام الجمهية))

(١) المصدر السابق (ص ٣١٣).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٠٧).

(٣) المصدر السابق (ص ٣١٠). وانظر في هذا المعنى أيضاً (ص ٣١٢).

فحين خاضت الجهمية في شيء منه وأظهروه وادعوا أن كلام الله مخلوق أنكر ذلك ابن المبارك، وزعم أنه غير مخلوق، وأن من قال ﴿ إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ ﴾[طه: ١٤] مخلوق فهو كافر... فكره ابن المبارك حكاية كلامهم قبل أن يعلنوه، فلما أعلنوه أنكر عليهم وعابهم على ذلك»[١].

ثم يسوق الدارمي كلاماً آخر للإمام أحمد ابن حنبل فيقول: «وكذلك قال ابن حنبل: ((كنا نرى السكوت عن هذا قبل أن يخوض فيه هؤلاء، فلما أظهروه لم نجد بداً من مخالفتهم والرد عليهم))»[٢].

الناحية الثانية: مراعاة تفاوت الاجتهاد بين العلماء:

كما أنه يتعامل مع بعض تلك المواقف بنوع من الترجيح بينها، ويعتبر بعض تلك المواقف نوعاً من الاجتهاد المقابل باجتهاد علماء آخرين، حيث يقول: «وإن يك أبو أسامة وأبو بكر وأبو معاوية جبنوا عن الخوض فيه إذ لم يكن يخاض فيه في عصرهم فقد جسر على الرد عليهم من كان أعلم منهم مثل ابن المبارك وعيسى بن يونس وغيرهم»[٣].

(٥) الجدل العقدي... المصلحة والمفسدة

لم يغب عن ذهن الدارمي وهو يدخل في هذا الجدل ما يمكن أن يحصل من بعض المفاسد المتوقعة من هذا الدخول، حيث يشير إلى ذلك بقوله: «**ولولا ما بدأكم هذا المعارض بإذاعة ضلالات المريسي وبثها فيكم، ما اشتغلنا بذكر كلامه مخافة أن يعلق بعض كلامه بقلوب بعض الجهال...**»[٤].

فالدارمي يعيد ويؤكد على مسألة أن البداية لم تكن إلا من قِبَل معارضه، ولم يكن من قبل العلماء، بل كان موقفهم موقف الكراهة كما سبقت الإشارة إليه.

(١) المصدر السابق (ص ٣٠٥).

(٢) المصدر السابق (ص ٣١١-٣١٢).

(٣) المصدر السابق (ص ٣١٤).

(٤) المصدر السابق (ص ٣-٤).

لكنه مع ذلك يحدد أبرز الآثار السلبية التي وقعت أو من المحتمل وقوعها عندما بدأ معارضه في نشر مقالاته، وبدأ هو وغيره من العلماء بالرد عليها، ومن أهمها:

١- أن الدخول في هذا الجدل ربما يساعد على انتشار المقالة التي يقصد الرد عليها، وإظهارها للناس، ولذلك يقول بأن العلماء الذين كرهوا الدخول في هذا الجدل: «**لم يجب أن يتكلفوا النقض لكفر لم يحدث بين أظهرهم فيكونوا سبباً لإظهاره**»[١].

٢- تشويش أذهان الناس وإدخالهم في أغلوطات توقعهم في الشك والريبة، حيث يقول: «**لكننا نتخوف من هذه الأحاديث، ونخاف أن تحتمله قلوب ضعفاء الناس، فنوقع فيها الشك والريبة**»[٢].

ويقول في موطن آخر: «**أظهروا لهم أغلوطات من المسائل وعمايات من الكلام يغالطون بها أهل الإسلام ليوقعوا في قلوبهم الشك ويلبسوا عليهم أمرهم ويشككوهم في خالقهم**»[٣].

٣- أن دخول تلك المقالات تسببت في استغلال أهل الديانات الأخرى هذه الأجواء لتمرير مقالاتهم حتى يشككوا في دين الإسلام، يقول في ذلك: «**فشد ذلك طمع كل متعوذ في الإسلام من أبناء اليهود والنصارى وأنباط العراق ووجدوا فرصة للكلام فجدوا في هدم الإسلام وتعطيل ذي الجلال والإكرام وإنكار صفاته وتكذيب رسله وإبطال وحيه**»[٤].

ولما كان الدارمي مستحضراً لإمكانية وقوع بعض المفاسد من هذه الردود فإنه يتخذ لذلك عدداً من التدابير:

أ- **الاحتياط بقدر الإمكان في الدخول في تفاصيل هذه النقاشات**، ولذلك تجده يتحفظ عن التفريع في بعض تلك المسائل احتياطاً من وقوع تلك المفسدة فيقول عن سبب إحجامه عن

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٠٧).

(٢) المصدر السابق (ص ٣١).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٢).

(٤) الرد على لجهمية (ص ٢٢).

تفصيل بعض المسائل: «**ولولا مخافة هذه الأحاديث وما يشبهها لحكيت من قبح كلام هؤلاء المعطلة...**»[(١)].

ولذلك فإن المعارض عندما يمسك عن الدخول في بعض تلك التفاصيل فإن الدارمي يمسك كذلك حيث يقول: «**غير أنه قد أمسك عن الكلام فيها بعد ما خلطها بتلك، فحين أمسك المعارض عن الكلام أمسكنا عن جوابه**»[(٢)].

ويقول في موطن آخر: «**ثم عليهم حجج كثيرة من الكلام والنظر لا نحب ذكر كثير منها تخوفا من أن لا تحتملها قلوب ضعفاء الناس ولكن يكفي من نظر فيما ذكرنا من كتاب الله عز وجل وروينا من هذه الآثار أن يعلم أن مخالفة هؤلاء للأمة قديماً وحديثاً**»[(٣)].

ب- ومن جهة أخرى فإنه لا يتحدث في مقالات هؤلاء إلا مع بيان نقضها، ولذلك يقول: «ولولا أنك ابتدأتنا بالخوض فيه وفي إذاعة كلام بشر المريسي الملحد في توحيد الله، المعطل لصفاته، المفتري على الله، لم نعرض لشيء من هذا وما أشبهه، **لأنه لا يحل لمسلم عنده شيء من بيان أو برهان يكون ببلدة ينشر فيها كلام المريسي في التوحيد ثم لا ينقضه**»[(٤)].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣١).

(٢) نقض الدارمي (ص ٥٥٦).

(٣) الرد على الجهمية (ص١٨٠).

(٤) نقض الدارمي (ص ٢٩٢).

المبحث الثاني:
مكونات الجدل العقدي البيئة، الحجة، التساؤل، المخالف، النتيجة)

تحليل الجدل العقدي يقوم على تحليل مكوناته التي تؤثر في بنيته، فالجدل ينشأ في بيئة معينة، ويدور حول مجموعة إشكالات وتساؤلات، ويقوم على عدة حجج، ويتجه نحو مخالفين، وينتهي بحصيلة ونتائج.

فكيف كان الدارمي ينظر إلى بيئة الجدل في وقته؟ وكيف كان يحلل المؤثرات التي طرأت على هذه البيئة لتقوي الجدل العقدي أو تضعفه؟.

وما موقف الدارمي من طبيعة الإشكالات والتساؤلات التي تَعْرِض لها خلال جدله العقدي؟ وما مدى تنوعها عنده؟ وما نظرته للدوافع التي تقف وراء ورودها؟ وما الآلية التي يستخدمها في دفع تلك الإشكالات؟

وكيف كان الدارمي يحلل حجة مخالفه وينقدها ويقنع الآخرين بحجته البديلة ؟

وما المعايير المنهجية التي استخدمها الدارمي في التعامل مع مخالفه ؟ وكيف كان يُقَيِّمه ؟

وأخيراً ما النتائج التي خرج بها الدارمي بعد خوضه لهذا الجدال ؟

هذه هي مجموعة تساؤلات حول مكونات الجدل العقدي، يسعى هذا المبحث لأن يبحث لها عن جواب.

(١) الجدل العقدي... البيئة الحاضنة

تختلف البيئات التي تحتضن الجدالات العقدية من جهة العوامل التي تؤثر في مسار هذا الجدل قوة وضعفاً، فثمة عوامل طبيعية إذا توفرت في مجتمع فإنها ستؤدي به إلى تحول جديد في طبيعة تصوراته العقدية والفكرية، وبالتالي ستتغير موازين الجدل لتصبح لصالح من توفرت له تلك العوامل.

وقد ألمح الدارمي في كتاباته إلى جزء من هذه الإشكالية، فهو يحكي أن رأي معارضيه من الجهمية عندما بدأ في المجتمع لم يجد له قبولاً ولا انتشاراً بل كان رأيا مقموعاً – حسب تعبيره – عندما يقول: «**فلم يزالوا أذلة مقموعين لا يقبل لهم قول ولا يلتفت لهم إلى رأي**»(١).

لكن ثمة عوامل طرأت على المجتمع أدت إلى تحولات في تغيير عوامل القوة لطرف رأي المعارض، وقد أشار الدارمي إلى عدد من تلك العوامل، والتي يمكن حصرها في أربعة عوامل:

١- قلة المتأهلين علميا في هذا المجال:

قلة من يتصدى لبيان الحق في الجدل الحادث ممن هو مؤهل لذلك يؤدي إلى انتشار تلك المقولات، ولذلك فإن الدارمي يذكر أن أحد أسباب نشر معارضه لمقالاته هو أن بلده لم يكن فيها من يتفطن لمقالاته حيث يقول: «**فلم يزل يعيب عن هذا القول ويلجلج به في صدره حتى صرح به وهو يرى أنه ليس معه بالبلاد من يفطن لمذهبه**»(٢).

ويشير إلى هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «**ثم لم يزالوا بعد ذلك مقموعين أذلة مدحورين حتى كان الآن بآخرة حيث قلت الفقهاء وقبض العلماء**»(٣).

وهذا ما جعل الدارمي – وهو ممن يملك أدوات الدخول في هذا الجدل – يبادر في الدخول فيه حيث يقول: «**ولكن خفت أنه لا يسع أحداً عنده شيء من البيان يكون ببلدة**

---

(١) نقض الدارمي (ص ٣٠٩).

(٢) نقض الدارمي (ص ٣٢٦).

(٣) الرد على الجهمية (ص ٢٢).

ينشر فيه هذا الكلام، ثم لا ينقضه على ناشره، ذباً عن الله ومحاماة عن أهل الغفلة من ضعفاء الرجال والنساء والصبيان...» [1].

٢- دخول غير المتأهلين علميا ممن يشتبه حالهم على المجتمع:

على عكس السبب الأول، فإن دخول بعض المشتغلين بالعلم ممن ليسوا على قدر من الرسوخ فيه، وتبنيهم لتلك المقالات الحادثة ربما يؤدي إلى اقتناع شريحة من المجتمع بهذا القول، وهذا ما جعل الدارمي يبادر ببيان الحق في هذا الجدل العقدي حيث يقول: «**إذ بثها فيهم رجل كان يشير إليه بعضهم بشيء من فقه وبصر، ولا يفطنون لعثراته إذ عثر فيكونوا من أخواتها منه على حذر**»[2].

٣- ضعف البناء العلمي للمجتمع:

ضعف البناء العلمي للمجتمع يؤدي إلى تقبله لأي جديد دون القدرة على فرزه وتمحيصه وتقويمه، وقد كان هذا أحد الأسباب التي أدت إلى انتشار مقالة الجهمية كما يرى الدارمي، فهو يرى بأن مخالفيه من الجهمية إنما قام أمرهم لتوفر المناخ الذي ساعدهم على ذلك، فهم قد «**وجدوا فرصتهم وأحسوا من الرعاع جهلاً ومن العلماء قلةً فنصبوا عندها الكفر للناس إماماً بدعوتهم إليه وأظهروا لهم أغلوطات من المسائل وعمايات من الكلام يغالطون بها أهل الإسلام**»[3].

٤- دعم السلطة لأحد طرفي الجدال:

للسلطة دورها المؤثر في بث العقيدة التي تتبناها بين الناس، وتوفير المناخ المناسب لقبولهم لها، والحد من المؤثرات التي تقف حائلاً دون ذلك، ولقد كان الدارمي أثناء سياقه للمسار التاريخي لظهور المقالات التي يَرُدُّ عليها يؤكد على هذا الدور الذي كان تشغله السلطة في ظهور تلك المقالات أو عدم ظهورها فهو يذكر أن الناس منذ وقت رسول الله ﷺ قد «**استقاموا**

---

(١) المصدر السابق (ص ٥٧٥).

(٢) المصدر السابق (ص ٤).

(٣) الرد على الجهمية (ص ٢٢).

حياته وبعد وفاته لا يجترئ كافر ولا منافق متعوذ بالإسلام أن يظهر ما في نفسه من الكفر وإنكار النبوة فرقاً من السيف وتخوفاً من الافتضاح بل كانوا يتقلبون مع المسلمين بغم ويعيشون فيهم على رغم دهراً من الدهر وزمانا من الزمان.

وكان أول من أظهر شيئاً منه بعد كفار قريش الجعد بن درهم بالبصرة وجهم بخراسان اقتداء بكفار قريش فقتل الله جهماً شر قتلة.

وأما الجعد فأخذه خالد بن عبد الله القسري فذبحه ذبحاً بواسط في يوم الأضحى على رؤوس من شهد العيد معه من المسلمين لا يعيبه به عائب ولا يطعن عليه طاعن بل استحسنوا ذلك من فعله وصوبوه من رأيه...

ثم لم يزالوا بعد ذلك مقموعين أذلة مدحورين حتى كان الآن بأخرة»[١].

فما الذي حصل بأخرة؟ وما الذي غير أوضاع الناس؟

يجيب الدارمي عن ذلك بأن الذي غيَّر ذلك هو تقوي أصحاب هذه المقالات بالسلطة التي تبنت رأيهم، وهذا ما حصل لرأي الجهمية، حيث يرى الدارمي أن رأيهم لم يكن له أثر في واقع الناس، وقد كان رأياً مهجوراً، حتى تبناه السلطان متأثراً ببعض من جالسهم ممن ليسوا من أهل العلم، فأكرهوا الناس على هذا الرأي، فأصبح فكرهم مفروضاً بقوة السلطان لا بالحجة والبرهان حيث يقول: «**فلم يزالوا مقموعين لا يقبل لهم قول ولا يتلفت لهم إلى رأي، حتى ركنوا إلى بعض السلاطين الذين لم يجالسوا العلماء، ولم يزاحموا الفقهاء، فاخترعوا بهذه المحنة الملعونة حتى أكرهوا الناس بالسيوف والسياط**»[٢].

لكن الدارمي يشير إلى دور العلماء تجاه هذا الميل من السلطة لتبني تلك المقالات، حيث يذكر أن العلماء والفقهاء لم يكونوا مستجيبين لرغبة السلطة وتوجهها في هذا الشأن، بل قاموا بإنكار هذه المقالة، فبينما تبنى العلماء من جهة الأصل كراهة الخوض في تلك المسائل حيث «**كره القوم الخوض فيه إذ لم يكن يخاض فيه علانية وقد أصابوا في ترك الخوض**

(١) المصدر السابق (ص ٢١-٢٢).

(٢) نقض الدارمي (ص ٣٠٩).

فيه إذ لم يعلن» إلا أن هذا الموقف قد تغير **«فلما أعلنوه بقوة السلطان ودعوا العامة إليه بالسيوف والسياط وادعوا أن كلام الله مخلوق أنكر ذلك عليهم من غبر من العلماء وبقي من الفقهاء فكذبوهم وكفروهم وحذروا الناس أمرهم»**(١).

ولذلك فإنه يرى عملية الرد على هؤلاء إنما هي منافحة عن دين الله، لا قصداً لإرضاء السلطة أو معارضتها، بل إنما كان ذلك «**منافحة عن الله... ومحاماة عن ضعفاء الناس وأهل الغفلة من النساء والصبيان أن يضلوا ويفتتنوا**»(٢).

ولذلك فإنه يوجه الناس حول هذه القضية وأن عليهم أن «**يجتهدوا في الرد عليهم، محتسبين منافحين عن دين الله تعالى، طالبين به ما عند الله**»(٣).

وفي المقابل فإن تدخل السلطة كما كان له أثر في تقوية هذه الآراء الدخيلة، فإن له أثره كذلك في إضعافها، فبعد أن تغيرت السلطة، وجاء المتوكل وتسلم زمام الأمور، فقد عادت الأمور إلى وضعها السابق، والدارمي يشير في هذا السياق إلى أن الأمر مختلف بين المرحلتين، فالمرحلة الأولى كان السلطان يريد أن يكره الناس على عقائد تخالف ما يعتقدونه، لكن الأمر في مرحلته الثانية غير ذلك فقد أرجعت السلطة حال الناس على ما كانوا عليه، وتصدت لكل من شارك في إكراههم على تلك المحنة وأمرهم بتغيير اعتقادهم، حيث يقول: «**فلم تزل الجهمية سنوات يركبون فيها أهل السنة والجماعة بقوة ابن أبي دؤاد المحاد لله ولرسوله حتى استخلف المتوكل رحمة الله عليه فطمس الله به آثارهم وقمع به أنصارهم حتى استقام أكثر الناس على السنة الأولى والمنهاج الأول**»(٤).

وقد أدى هذا التغير في موقف السلطة - كما يرى الدارمي - إلى تحولات في طريقة تعاطي أولئك المخالفين مع تلك المسائل فبعضهم قد خفف من تلك المقالة وغير في طريقة التعبير عنها، ويعبر عن ذلك الدارمي فيقول: «**احتال رجال ممن كانوا لا يؤمنون باعتقاد**

(١) المصدر السابق (ص ٣١٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٤).

(٣) الرد على الجهمية (ص ٢٣).

(٤) نقض الدارمي (ص ٣٠٩)

التجهم حيلة لترويج ضلالتهم في الناس ولم يمكنهم الإفصاح به مخافة القتل والفضيحة والعقوبة من الخليفة المنكر لذلك فاستتروا بالوقف من محض التجهم»[١].

كما أن بعضهم الآخر أخفوا مقالتهم ولم يجاهروا بها «**وقد علموا أنه ليس من حجة أنقض لدعواهم من القرآن غير أنهم لا يجدون إلى رفع الأصل سبيلاً مخافة القتل والفضيحة وهم عند أنفسهم بما وصف الله به فيه نفسه جاحدون قد ناظرنا بعض كبرائهم وسمعنا ذلك منهم منصوصاً مفسراً**»[٢].

(٢) الحجة في الجدل (التحليل، النقد، الإقناع)

الجدل يعتمد في جميع سياقاته على الحجة، ويعتبر حسن التعامل مع الحجة هو أحد الأسس المركزية لنجاح عملية الجدل، ويتم ذلك من طريقين:

طريق يتعلق بحجة المعارض من خلال تحليلها ثم نقدها.

وطريق يتعلق بإقامة الحجة البديلة التي يراد من خلالها إقناع المعارض.

سننظر في تعامل الدارمي مع هذه الحجج من خلال الخطوات الثلاث وهي: التحليل والنقد والإقناع.

(أ) تحليل الحجة

يستحضر الدارمي أن المعارض ينظر إلى حجته على أنها هي الحق، وأن حجة مقابله هي الباطل، ولذلك فإنه يأمره بأن لا يتعجل في مثل هذا الحكم، حتى لا يكتشف في النهاية أنه هو الذي كان في منطقة الخطأ، وغيره كان على الصواب، فيقول له في ذلك: «أو كلما احتججت لمذهبك من باطل احتمل، وما احتج عليك غيرك فيه من حق بطل، رويدك بالقضاء فلا تعجل فتزل قدمك وتستجهل وتفتضح بها عند من عقل»[٣].

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) الرد على الجهمية (ص ٢٠٣).

(٣) نقض الدارمي (ص ٥١٠).

والدارمي وهو يحلل حجج معارضه ينبه إلى مجموعة من النقاط المهمة أثناء تحليله، ومن أهمها ما يلي:

١- كثرة حجج القول الباطل تساعد في إبطاله:

يرى الدارمي أن القول الباطل لا تزيده كثرة الحجج إلا وضوحاً في بطلانه، وهذا أدعى لبيان ضعفه حيث يقول: «وقل ما رأيت من أهل الإسلام متكلماً في العرش أكثر لجاجة في إبطاله وإدخال الحشو من الكلام والحجج الداحضة فيه من هذا المعارض، وكلما أكثر من ذلك كان أدحض لحجته وأكشف لعورته»[(١)].

ويؤكد هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «وهكذا الباطل ما ازداد المرء له احتجاجاً إلا ازداد اعوجاجاً ولما خفي من ضمائره إخراجاً»[(٢)].

ويستحضره في موطن آخر فيقول: «وكلما أكثرت من هذا وشبهه ازددت به فضحية، لأن أحسن حجج الباطل تركه والرجوع عنه»[(٣)].

٢- التمكن من استحضار مقالات المعارض:

يلاحظ أن الدارمي شديد الصلة بمقالات معارضه، وهذا ما جعله يستحضر مواطن مخالفة المعارض لنفسه في كتابه، حيث يقول: «ودعواك صرحت بها في غير موضع من كتابك، ولكنك تقول الشيء فتنساه، ثم تنقضه على نفسك، وأنت لا تشعر به حتى يأخذ بحلقك، والحمد لله الذي أعاننا عليك بالنسيان وكثرة الهذيان»[(٤)].

ويكرر هذا المعنى في نقده لحجة أخرى فيقول: «وفي كل مكان تحتج بالشيء ثم تنساه حتى تنقضه على نفسك وأنت لا تشعر»[(٥)].

---

(١) المصدر السابق (ص ٢٤٧).

(٢) المصدر السابق (ص ٥٧٢).

(٣) المصدر السابق (٤٥٠).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٨٠).

(٥) المصدر السابق (ص ٢٩٦).

ويستحضره في موطن ثالث فيقول: «ولكنا نظنك تقول الشيء فتنساه، حتى يدخل عليك فيه ما يأخذ بحلقك أو يكظمك»[١].

٣- رد الحجة إلى أصولها التي نشأت عنها:

يفرز الدارمي بعض الحجج عن بعض راداً كل حجة إلى أصل القول الذي نشأت عنه، فتراه يقول: «واحتج أيضاً لمذهبه ببعض حجج الجهمية وليست هذه من حجج الواقفة»[٢].

ويكرر هذا الملحظ في موطن آخر فيقول: «وهذا من قديم حجج الجهمية، وليس من حجج الواقفة»[٣].

ويعيده في موطن ثالث فيقول: «فمرة تحتج بحجج الواقفة ومرة بحجج الجهمية»[٤].

٤- العبرة في فهم الحجة بالمعاني لا بالألفاظ:

يدرك الدارمي أن العبارات التي يعبر بها أثناء الجدل مدخل كبير لكثير من المغالطات، فربما يتكلم المعارض بكلام يظهر أنه مختلف عن كلام غيره وهو في حقيقته لا يختلف عنه، والدارمي ينبه إلى هذا المعنى فيقول - بعد تحليله لبعض مقالات معارضه -: «فاتفقت المعاني واختلفت الألفاظ منكم جميعا، ولئن كان أهل الجهل من مرادكم في شك إن أهل العلم منكم لعلى يقين»[٥].

كما أن الأمر قد يكون على العكس من ذلك، وهو أن يكون مدخل الإشكال من جهة اتفاق الألفاظ، وهذا لا يعني بالضرورة عند الدارمي اتفاق المعاني، ولذلك يقول: «واتخذوا قوله "ليس كمثله شيء" دلسة على الجهال ليروجوا عليهم بها الضلال كلمة حق يبتغى بها باطل، ولئن كان السفهاء في غلط من مذاهبهم إن الفقهاء منهم على يقين».

---

(١) المصدر السابق (ص ٥٠٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٢٠).

(٣) المصدر السابق (ص ٣١٨).

(٤) المصدر السابق (ص ٣١٩).

(٥) المصدر السابق (ص ٢٧٦).

٥- عدم الاكتفاء بدعوى المخالف والتحقيق في مضامين قوله:

يعتني الدارمي ببيان حقيقة المقالة التي يعتقدها مخالفه لأن هذا أدعى لفهمه ونقده فيقول: «ومما يدل على اعتقاد هذا المعارض رأي الجهمية لا رأي الواقفة أن ذبه ومنافحته واحتجاجه عن غير الواقفة»(١).

ويشير لهذه القضية في موطن آخر فيقول: «فكيف تقلدت أيها المعارض كلام الواقفة بدءا ثم فرعت منه إلى أفحش كلام الجهمية أنه كعبد الله وبيت الله، ثم إدخال الحجج على تعطيل ما سواها من الصفات. إنما تقول الواقفة: إن القرآن كلام الله، ولا تقول مخلوق ولا غير مخلوق، ثم تعرضون لهذه الحجج التي عرضت لها واحتججت بها، فلذلك قلنا إنك تشير بالوقف منافح عن التجهم حتى صرحت به في غير مكان من كتابك»(٢).

٦- النظر في اطراد الحجة في كلام المعارض من عدم اطرادها:

يلاحظ الدارمي وهو يناقش معارضه مدى تناسق حجته واطرادها، فهو يرى أن اضطراب معارضه في بعض تلك الحجج دليل منه على ضعفها، حيث يقول: «فلما رأينا مفسراً ومتكلماً أشد مناقضا لكلامه منك، مرة تقول الحديث يروى عن رسول الله ﷺ وتفسره قدرتين، ومرة تقول هو كذب وقول يهود، تقر به مرة وتنكره أخرى»(٣).

ويخاطب معارضه بهذه القضية فيقول: «قد قلنا لك: إنك تهذي ولا تدري، تتكلم بالشيء ثم تنقضه على نفسك»(٤).

ويوجه له النصيحة بأن لا يحتج بالحجج التي يمكن أن لا يطرد معها فيقول: «ولا تحتج بشيء لا تقدر أن تقوده أو تتخلص منه بحجة حتى تنقضه على نفسك بنفس كلامك».

(١) المصدر السابق (ص ٣٢١).

(٢) المصدر السابق (ص ٣١٩).

(٣) المصدر السابق (ص ١٧٧).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٩١).

٧- تصنيف مرتبة الحجة :

يفرق الدارمي في تقييمه لحجج معارضه من حيث قوتها وضعفها، ويصنف تلك الحجج حسب الأقوى منها فيقول: «وقد كان هذا رأس حجج المريسي وأصحابه من الجهمية وأوثقها في أنفسهم»[١].

ويتكرر هذا المعنى عنده في عدد من المواطن حيث يقول: «وكان من أكبر احتجاجهم علينا في ذلك...»[٢]، وفي موطن آخر يقول: «فكان من أعظم حجج المعارض...»[٣]، وفي موطن ثالث يقول: «وهذا من أعظم حجج الجهمية»[٤].

٨- النظر في مدى مصداقية المحتج بالحجة:

ينظر الدارمي في مدى مصداقية الحجة عند معارضه، هل كان صادقاً في إيرادها أم لم يكن كذلك؟ فيقول في تقييم بعض ما أورده عليه معارضه: «وما أحسب هذا المريسي إلا وهو على يقين من نفسه أنها تأويل ضلال ودعوى محال غير أنه مكذب الأصل متلطف لتكذيبه بمحال التأويل كيلا يفطن لتكذيبه أهل الجهل، ولئن كان أهل الجهل في غلط من أمره إن أهل العلم منه لعلى يقين»[٥].

ويقول في تقييم حجة أخرى: «تلطف بردها بالتأويل كتلطف الجهمية معتمداً فيها على تفاسير الزائغ الجهمي بشر بن غياث دون من سواه، مستترا عند الجهال بالتشنيع بها على قوم يؤمنون بها ويصدقون الله ورسوله فيها بغير تكييف ولا بمثال»[٦].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٢٦).

(٢) الرد على الجهمية (ص ١٩٦).

(٣) نقض الدارمي (ص ٢٨١).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٢٣).

(٥) المصدر السابق (ص ٩٢).

(٦) نقض الدارمي (ص ٥٣).

(ب) نقد الحجة

يستعمل الدارمي وهو يمارس نقد حجة مخالفة عدداً من الطرق التي ساعدته على تفكيك حججه، ومن أهم تلك الطرق :

١- التسليم بما في مقالة المعارض من الصواب:

قبل أن يُنْظَر في نقد الحجة، فإنه ليس كل ما ينطق به المعارض يكون بالضرورة خطأ، بل قد يكون صواباً، وقد يكون خطأ مشوباً بصواب، والإقرار بما عند المعارض من صواب هو جزء من أمانة العلم، ولذلك فإن الدارمي يدرك هذه القضية فيقول في تحليله لإحدى مقالات معارضه: «وأما قولك: إن ضحكه رضاه ورحمته، فقد صدقت في بعض، لأنه لا يضحك إلى أحد إلا عن رضا فيجتمع منه الضحك والرضا ولا يصرفه إلا عن عدو، وأنت تنفي الضحك عن الله وتثبت له الرضا وحده»[1].

وخلافاً لما قد يتبادر فإن الإقرار بما عند المعارض من الصواب معين على نقده، وهذا ما فعله الدارمي حيث يقول: «أما قولك لا يجوز لأحد أن يتأول في التوحيد غير الصواب فقد صدقت»[2]. ثم يقول له: «لقد تأولت أنت فيه غير الصواب... »[3].

ويتكرر هذا الأسلوب معه في قضية أخرى حيث يقول: «أما قولك: "إن السلف كانوا يكرهون الخوض في القرآن"، فقد صدقت» ثم يستخدم هذا المعنى في نقده فيقول: «وأنت المخالف لهم، لما أنك قد أكثرت فيه الخوض »[4].

٢- المطالبة بإبراز مستند الحجة:

تعتبر المطالبة بمستند الحجة هي أول الطريق في نقد الحجة، لأن الحجة عندما لا يكون لها مستند صحيح فهي قائمة على غير أساس، وقد اعتنى الدارمي كثيراً بهذه القضية،

(١) نقض الدارمي (ص ٤٨٦).
(٢) المصدر السابق (ص٧).
(٣) المصدر السابق (ص ٩).
(٤) المصدر السابق (٣٠٥).

وكرر المطالبة لمعارضه بأن يبرز مستند حجته، فترى عنده هذه المطالبات التي يقول فيها: «عمن رويت هذا التفسير؟»[١]. وفي موطن آخر يقول له: «فعمن رويت هذا التفسير من العلماء؟»[٢]. وفي موطن ثالث يقول له: «فمن أين صح عندك أن الأحاديث لم تكن تكتب عن رسول الله ﷺ والخلفاء بعده إلى أن قتل عثمان؟ ومن أنبأك بهذا ؟ فهلم إسناده»، وفي موطن رابع يقول له: «ويلك عمن أخذت هذا التفسير؟ ومن علمك؟ وعمن رويت هذا؟ فسمه حتى يرتفع عنك عاره ويلزم من قاله فأغرب بها من ضحكة وأعظم بها من سخرية»[٣].

وهكذا تتكرر هذه المطالبة في نقده لما يطرحه معارضه، مما يدل على أهمية هذا المعنى عنده في نقد الحجة.

٣- المطالبة بوضوح مستند الحجة:

بالإضافة إلى المطالبة بالمستند فإن هذا المستند لابد أن يكون واضحاً بين الدلالة، لأن غموض الحجة والتباسها يعني أنه لا قيمة لها، وهذا ما يشير إليه الدارمي أثناء مطالبته لمعارضه فهو يدعوه إلى إبراز حجة واضحة على ما يقول تماماً كما يفعل الدارمي في حجته، حيث يقول: «وقد أتيناكم به منصوصاً عن الله وعن رسوله وعن الأمة بأجمعها أنه كلام الله حقاً فهاتوا عن أحد منهم منصوصاً»[٤].

ويقول كذلك: «فأتوا ببعضها أنه لا ينزل منصوصا كما روينا عنهم النزول منصوصا حتى يكون بعض ما تأتون به ضداً لبعض ما أتيناكم به، وإلا لم يدفع إجماع الأمة وما ثبت عنهم في النزول منصوصا بلا ضد منصوص من قولهم أو من قول نظرائهم ولم يدفع شيء بلا شيء»[٥].

---

(١) المصدر السابق (ص٤٦٩)

(٢) المصدر السابق (ص ٤٨٥).

(٣) المصدر السابق (ص ٥١٥).

(٤) الرد على الجهمية (ص ١٨٠).

(٥) المصدر السابق (ص ٩٧).

ويكرر هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «فحسبنا إقراركم بها عليكم حجة لدعوانا أنها مشهورة مروية تداولتها العلماء والفقهاء فهاتوا عنهم مثلها حجة لدعواكم...» (١).

ولذلك فإن الدارمي يعتبر عدم إيراد الحجة القوية الواضحة على القول دليل ضعف الدعوى العلمية التي بنيت على هذه الحجة فيقول: «فالحمد لله إذ ألجأتهم الضرورة إلى هذا وما أشبهه لأنهم لو وجدوا حديثا منصوصا في دعواهم لاحتجوا به؛ لا بهذا، ولكن حين أيسوا من ذلك وأعياهم طلبه تعلقوا بهذا الحديث المشتبه على جهال الناس ليروجوا بسببه عليهم أغلوطة» (٢).

٤- نقد الحجة من خلال الحجة نفسها (قلب الدليل) :

يعتني الدارمي في بعض حججه أن تكون مركبة من نفس حجة المعارض، وهذا أدعى لقوة نقده، يقول معلقاً على كلام معارضه: «فهذه عليك لا لك، وقد أخذنا فالك من فيك محتجين بها عليك» (٣).

ويستعمل هذه الطريقة في موطن آخر فيقول: «وكذلك الحجة عليك في ما احتججت به أيضا» (٤).

ويكررها كذلك في كلام آخر للمعارض فيقول: «هذا كلام ليس له نظام، ولا هو من مذاهب الإسلام، ولا يحتاج له إلى نقيض من الكلام، لأن مع كل كلمة منها نقيضه من نفس كلام المعارض» (٥).

ويقول له في واحدة من تلك الحجج: «فهذا حديثك أيها المعارض الذي رويته وثبته وفسرته وأقررت أن النبي قد قاله، ففي نفس حديثك هذا ما ينقض دعواك» (٦).

---

(١) المصدر السابق (ص ١٢٦).

(٢) المصدر السابق (ص ٩٩)

(٣) نقض الدارمي (ص ٦٥).

(٤) المصدر السابق (ص ٦٨).

(٥) المصدر السابق (ص ٣٢٤).

(٦) المصدر السابق (ص ٤٨٩).

ولذلك فإن الدارمي يأمر معارضه بأن يتأنى في بيان حجته حتى لا تكون حجة عليه فيقول له: «وتفطن لما تورد عليك حصائد لسانك فإنك لا تحتج بشيء إلا وهو راجع عليك وآخذ بحلقك»(١).

ويكرر له هذا التوجيه في موطن آخر فيقول: «فتفهم أيها المعارض ثم تكلم ولا تنطق بما لا تعلم، فإن كنت لا تحسن فتعلم، ولا ترسل من رأسك ما يأخذ منك بالكظم فينقض عليك وتظلم، وتعد في عداد من لا يفهم»(٢).

٥- استثمار تصريحات المعارض في رد حججه:

يستغل الدارمي الفرص التي يصرح فيها المعارض ببعض المقالات التي تؤكد على حقيقة موقفه، ويعتبر هذه التصريحات كافية لكثير ممن لا يدرك التفاصيل إلى أن يتجنبوا مقالات معارضه حيث يقول في ذلك: «فكان من صنع الله لمن بين ظهريك أن صرحت بالمخلوق بعد تستر وانقباض منه مخافة الفضيحة حتى صرحت بها فاستدلوا على مذهبك ليحذروا مثلها من زلاتك ويجتنبوا أخواتها من سقطاتك ثم صرحت بها ثانية في آخر كتابك»(٣).

ج) الإقناع بالحجة الصحيحة

ليس المقصود هنا البحث في مصادر حجج الدارمي لأن هذا له مبحث مستقل، وإنما المراد النظر في طبيعة السياق الذي يريد الدارمي أن تظهر بها حجته حتى يقنع بها الآخرين، وقد حرص الدارمي في إخراج حجته على: الوضوح، وقوة الثبوت، ونصية الدلالة، وتضافر الأدلة بها.

ويمكن ملاحظة المعاني السابقة في نصوص الدارمي التالية والتي يصف فيها ما يذكره من حجج، حيث يقول في طبيعة بعض الحجج التي يوردها لمعارضيه: «ولكن بيننا وبينكم حجة واضحة يعقلها من شاء الله من النساء والولدان»(٤).

---

(١) المصدر السابق (ص ٢٥٣).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٤٠).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٧٦).

(٤) الرد على الجهمية (ص ٩٦).

وينبه إلى مدى ثبوت الحجة التي يذكرها فيقول: «فهذا الناطق من قول الله عز وجل، وذاك المحفوظ من قول رسول الله بأخبار ليس عليها غبار»(١).

ويقول في وضوح دلالة بعض حججه، وأنه أوردها دون أن يتدخل في تأويلها لوضوح دلالتها : «ففي كل ما ذكرنا تحقيق كلام الله وتثبيته نصاً بلا تأويل»(٢).

ويكرر هذا المعنى في موطن آخر فيقول: **«فهذا لا يحتمل تأويلا غير نفس الكلام»**(٣).

ويؤكد على تضافر حججه في عدة مواطن فيقول: «ومن يحصي ما في تثبيت يد الله من الآثار والأخبار غير أنا أحببنا أن نأتي منها بألفاظ إذا فكر فيها العاقل استدل على ضلال هذا الجاهل»(٤).

ويعيد هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «ثم الأحاديث عن رسول الله وأصحابه والتابعين فمن بعدهم جمة كثيرة متظاهرة بتحقيق كلام الله وتثبيته»(٥).

ويقول كذلك: «ثم الأحاديث عن رسول الله فيما يشبه هذا وعن أصحابه جملة كثيرة أكثر من أن يحصيها»(٦).

ويتساءل بعد تضافر هذه الأدلة فيقول: «فهل من حجة أشفى وأبلغ مما احتججنا به عليك من كتاب الله تعالى ثم الروايات لتحقيق ما قلنا متظاهرة عن رسول الله وأصحابه والتابعين؟»(٧).

وهو عندما يكثر من تلك الحجج لا يعني بذلك أن القليل منها غير لازم، بل الدليل الواحد منها كافٍ في إثبات ما يريد حيث يقول: «ولو لم يكن منها في كتاب الله إلا حرف

(١) المصدر السابق (ص ٩٤).
(٢) المصدر السابق (ص ١٥٧).
(٣) المصدر السابق (ص ١٥٥).
(٤) نقض الدارمي (ص ١٠٢).
(٥) الرد على الجهمية (ص ١٥٨).
(٦) المصدر السابق (ص ١٤٢).
(٧) المصدر السابق (ص ٤٤).

واحد لأكتفي به حجة بالغة فكيف والكتاب كله ينطق بنصه يستغنى فيه بالتنزيل عن التفسير وتعرفه العامة والخاصة»[١].

ويبين السبب وراء إكثاره من هذه الحجج فيقول: «ويكفي في معرفة ذلك أقل مما جمعنا ولكن جمعناها ليتدبرها أهل العقول والأفهام»[٢].

ويؤكد على هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «ويكفي العاقل أقل مما بينا وشرحنا عن مذاهبكم غير أن في تكرير البيان شفاء لما في الصدور»[٣].

(٣) الإشكالات الجدلية (أنواعها، دوافعها، دفعها)

طبيعة الجدل مليئة بالاستشكالات التي ربما تكون على صيغة تساؤل أو على صيغة دعوى يتبناها أحد أطراف الجدل، ولم يكن مجرد الاستشكال والتساؤل في حد ذاته محل نقد عند الدارمي، بل كان يمارسه ويستعمله ويحث عليه، ولذلك فهو يبين أنه كان يعرض تساؤلاته في هذه الموضوعات على أهل العلم فيقول: «قد سألنا العلماء وجالسنا الفقهاء فوجدناهم كلهم على خلاف مذهبك فسم عالما ممن مضى وممن غبر يحتج بمثل هذه العمايات ويتكلم بها حتى نعرفه فنسأله»[٤].

بل إن الدارمي يعارض نظرية المعارض والتي أخذها من المريسي في تحريم التقليد إلا على الجاهل، ويرى أن التقليد ربما يحتاج إليه حتى العالم عندما تنغلق عليه المسائل، فيقول رداً على مقالة معارضه في تحريم التقليد: «غير أنا نقول: إن على العالم باختلاف العلماء أن يجتهد ويفحص عن أصل المسألة حتى يعقلها بجهده ما أطاق فإذا أعياه أن يعقلها من الكتاب والسنة فرأي من قبله من علماء السلف خير له من رأي نفسه»[٥].

---

(١) المصدر السابق (ص ١٣٤).

(٢) المصدر السابق (ص ١٣٩).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٣١).

(٤) نقض الدارمي (ص ٢١٠).

(٥) المصدر السابق (ص ٣٨٩).

وهو يؤسس هذه النظرية على تقعيد الصحابة فيقول: «كما قال ابن مسعود ﷺ: "ألا لا يقلدن رجل منكم دينه رجلا إن آمن آمن وإن كفر كفر فإن كنتم لا بد فاعلين فالأموات فإن الحي لا يؤمن عليه الفتنة".

وقال ابن مسعود أيضاً: "من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله فإن لم يجد في كتاب الله ففي سنة رسول الله فإن لم يجد في سنة رسول الله ففيما قضى به الصالحون قبله"»[(1)].

ويؤسسها كذلك على الآيات التي تحث على الاتباع فيقول: «والاقتداء بالآثار تقليد، فإن كان لا يجوز في دعوى المريسي أن يقتدي الرجل بمن قبله من الفقهاء فما موضع الاتباع الذي قال الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ ﴾ [التوبة: ١٠٠] ؟ وما يصنع بآثار الصحابة والتابعين بعدهم بعد أن لا يسع الرجل استعمال شيء منها إلا ما استنبطه بعقله في خلاف الأثر؟»[(2)].

ومرجع الإقرار بأصل التساؤل والاستشكال يعود إلى أن طبيعة المسائل المبحوثة في كل علم ليست على مستوى واحد من الوضوح والبيان، وهذا ما جعل الدارمي يميز أثناء جدله بين مواطن الوضوح ومواطن الخفاء والتي تحتاج إلى نظر وتأمل، فهو يرى أن بعضاً من الأحاديث التي كان يدور حولها النقاش أحاديث مشكلة وصعبة المعاني، ولذلك يأمر معارضه بعدم التجاسر عليها بغير علم فيقول: «**فلو اشتغلت أيها المعارض فيما تتقلب فيه من مسائل أبي يوسف ومحمد بن الحسن ونظرائهم كان أعذر لك من أن تتعرض لك من أن تتعرض بمثل هذه الأحاديث الصعاب المعاني التي كان يستعفي من تفسيرها العلماء أصحاب العربية البصراء، فتفسرها بجهل وضلال!!**» [(3)].

لكن ثمة استشكالات كان للدارمي معها موقف مختلف ومنها:

- **التساؤلات التي تطرأ على الأمور اليقينية**، فالأصل أن الأمور اليقينية التي تواترت بإثباتها النصوص لا يتطرق إليها الشك، ولذلك فإن الدارمي يرى أن هذا النوع من المسائل ليس محلا

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٨٩-٣٩٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٩٢).

(٣) المصدر السابق (ص ٤٩٢).

لإثارة التساؤلات والإشكالات حوله، ولذلك يقول: «وليست هذه المسألة مما يحتاج الناس فيها إلى تفسير ولا هي من العويص الذي يجهلها العوام فكيف الخاص من العلماء وليس هذا مما يشكل على رجل رزق شيئا من العقل والمعرفة... »(١).

وعندما يتطرق الشك لهذا الجنس من القضايا فإن هذا يعتبر مؤشراً عند الدارمي على خلل في طبيعة وتوازن التفكير عند صاحبها لأنها نوع من (الشك والريبة)، وهذا ما يدعوه لأن يقول: «أو لم يكفك أيها الثلجي ما قص الله في كتابه من ذكر العرش وتفسيره وما روي فيه عن الرسول فلم تقنع بهما حتى اضطررت إلى مناظرة المريسي والمناظرة في العرش ريبة لا شك فيه»(٢) ويبين السبب في ذلك فيقول: «لأن الإيمان به قد خلص إلى النساء والصبيان الذين لا فقه لهم ولا علم وكيف إلى من يدعي معرفة العلم؟!»(٣).

لكنه بعد أن يؤسس هذا المعنى لا يمتنع من الدخول في مناقشة هذه القضية، غير أن الدخول في مناقشتها عنده يعتبر اضطراراً فيقول: «فأما إذا أبيت إلا مناظرته فإنه يقال له:...» (٤)ثم أخذ في مناقشة هذه القضية.

- **الإشكالات التي تكون مطروحة من أجل المغالطة:**

كثيراً ما ترد بعض الإشكالات والاستدلالات أثناء الجدل بقصد المغالطة، وليس لأنها تحمل معنى علمياً يستحق الوقوف معه، وقد اهتم الدارمي بهذا المعنى، وأخذ يكشف في عدد من نقاشاته عن هذا النوع من المغالطة، فيقول: «فالحمد لله إذ ألجأتهم الضرورة إلى هذا وما أشبهه لأنهم لو وجدوا حديثا منصوصا في دعواهم لاحتجوا به لا بهذا ولكن حين أيسوا من ذلك وأعياهم طلبه تعلقوا بهذا الحديث المشتبه على جهال الناس ليروجوا بسببه عليهم أغلوطة»(٥).

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٩٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٣٨).

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق (ص ٢٣٨).

(٥) الرد على الجهمية (ص ٩٩).

وينبه على هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «ولكنكم تغالطون والعلماء بمغالطتكم عالمون ولضلالتكم مبطلون»[(١)].

وهو عندما يتبنى هذا الوصف في تقييم ما يورده معارضه فإنه يدلل على هذا الوصف الذي قاله، فتارة يذكر أن ما أورده المعارض من قبيل المستحيل الذي لا يتصور القول به وهذا يعني أنه إنما قيل من أجل المغالطة فيقول: «هذا محال من الحجج وباطل من الكلام لا تشكون أنتم إن شاء الله في بطوله واستحالته غير أنكم تغالطون به الناس»[(٢)].

وتارة أخرى يبين أن المعنى الذي يتحدث عنه من الوضوح الشديد حتى تعتبر مخالفتها نوع من المغالطة فيقول: «وهذا المعنى أوضح من الشمس قد علمتم ذلك إن شاء الله لكن تغالطون وتدلسون»[(٣)].

ولا يفوت الدارمي وهو يعالج هذا النوع من الإشكالات إلى الإشارة بأنها قد تضر مسيرة الجدل، لأنها تطيله وتشعبه، حيث يقول: «ولولا كثرة ما يستنكر الحق ويرده بالجهالة لم نشتغل بكل هذه المنازعة... »[(٤)].

ويكرر هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «ولولا كثرة من يستنكر الحق ويستحسن الباطل ما اشتغلنا كل هذا الاشتغال...» [(٥)].

كما أنها تقود إلى التكرار والإعادة في أمور قد وضحت وبينت، حيث يقول: «وقد أكثرنا النقض عليك وعلى إمامك المريسي والثلجي في تفسير اليد في صدر كتابنا هذا غير أنك أعدته في آخر الكتاب فأعدناها»[(٦)].

۞ ۞ ۞

---

(١) نقض الدارمي (ص ٣٢٩).

(٢) المصدر السابق (ص ٤١).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٨٩).

(٤) نقض الدارمي (ص٤٣).

(٥) المصدر السابق (ص ٤٣٧).

(٦) المصدر السابق (ص ٤١٦).

ولكن السؤال: كيف تعامل الدارمي مع هذا النوع من الإشكالات التي أوردها عليه معارضه؟

يمكن تحديد طريقة تعامل الدارمي مع هذه القضية في عدة أمور:

١- الإقرار بإشكالية بعض القضايا، ولم يحمله جدله إلى عدم الإقرار العلمي بالإشكال عندما يطرأ عليه، ولذلك عندما عرض عليه معارضه أحد الأحاديث التي يستدل بها على قوله قابله الدارمي من حيث المبدأ بالإقرار بأن ثمة إشكالاً في هذا الحديث، فقال: «والله أعلم بهذا الحديث وبعلته غير أني استنكرته جداً»(١).

٢- عدم نشر مثل هذه الأحاديث المشكلة بين الناس، حيث يقول له في سياق كلامه عن الحديث السابق: «وليس هذا من الأحاديث التي يجب على العلماء نشره وإذاعته في أيدي الصبيان»(٢).

٣- الدعوة إلى عدم المبادرة بتقحم القول فيها بغير علم، حيث يقول في نفس السياق السابق: «ومن الأحاديث أحاديث جاءت عن النبي ﷺ وسلم بها العلماء ورووها ولم يفسروها، ومتى فسرها أحد برأيه اتهموه... فلو اقتديت أيها المعارض في مثل هذه الأحاديث الصعبة المشكلة المعاني بوكيع كان أسلم لك... »(٣).

٤- عرض هذه الأحاديث والآثار المشكلة على القضايا المحكمة، حيث يقول: «فما بالك تحيد عن المشهور المنصوص من قوله وتتعلق بالمغمور منه الملتبس الذي يحتمل المعاني»(٤).

٥- السؤال والمباحثة مع أهل المعرفة والعلم، لكن الدارمي يحلل طبيعة السؤال ويشير في ذلك إلى قضيتين:

- أن يكون السؤال موجهاً إلى أهل العلم والمعرفة.
- أن يتحلى السائل بالموضوعية وإرادة البحث عن الحقيقة، فلا يكون اختياره لمن يسأله بناء على تحديد مسبق على طبيعة اختياره.

---

(١) المصدر السابق (ص ٤٤٧).

(٢) المصدر السابق (ص ٤٤٧).

(٣) المصدر السابق (ص ٤٤٨- ٤٤٩).

(٤) المصدر السابق (ص ١٩٧).

يقول الدارمي مشيراً إلى المعنيين السابقين وهو يحلل سؤال معارضه: «فسؤالك بشراً عن هذه الآية من بين المشايخ دليل منك على الظنة والريبة القديمة، وأنك لم تسأله عن ذلك إلا عن ضمير متقدم، أفلا سألت عنه من أدركت من المشايخ مثل أبي عبيد وأبي نعيم ونظرائهم من أهل الدين والفضل والمعرفة بالسنة؟!»[1].

وهو يدلل على أن سؤال المعارض للمريسي لم يكن في مكانه بما يرويه نفس هذا المعارض عن حال المريسي حيث يقول له: «وكيف تستفتي المريسي وقد رويت عن أبي يوسف أنه هم بأخذه وتنكيله في هذه الضلالات حتى فر منه إلى البصرة؟!»[2].

۞ ۞ ۞

كما أن من التساؤلات المهمة تجاه موقف الدارمي من هذه الإشكالات هو كيف يحلل الدارمي دوافع ورودها؟ وكيف كان يتعامل معها؟

في أثناء نقد الدارمي لكثير من حجج معارضه فإنه يشير إلى عدد من الدوافع التي قادته لإيراد ما أورده من إشكالات، ومما أشار إليه:

- الدافع الأول: ضعف التصور العلمي:

عدم اكتمال التصور العلمي - أي (الجهل) - يدفع صاحبه إلى الوقوع في عدد من الأخطاء تجاه القضايا المطروحة للنقاش، وربما يقع هذا (الجاهل) في تجاوزات كبيرة بسبب قصوره العلمي فيما يتحدث فيه.

وهذا ما يشير إليه الدارمي أثناء جدله مع معارضه، حيث يقول له: «غير أني أظنك لو دريت أنه يخرجك تأويلك إلى مثل هذه الضلالات لأمسكت عن كثير منها»[3].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٩٣).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٨٩).

(٣) المصدر السابق (ص ٤٦١).

ويعزو بعض أغلاطه لعامل الجهل فيقول: «ولا يجمع بين هذين في التأويل إلا كل جاهل بالكتاب والسنة، لأن تأويل كل واحد منهما مقرون به في سياق القراءة لا يجهله إلا مثلك»[(١)].

ويقيم معرفة معارضه بالحديث وأنه ليس ممن يحسن التعامل معها فيقول: «والعجب من إعجابك بهذه المقلوبات من تفاسيرك والمحالات من شرحك وتعبيرك، حتى رويت عن مجاهد أنه قال: "للحديث جهابذة كجهابذة الورق"، وصدقت أيها المريسي، وما أنت والله منهم لا من رجالهم ولا من رواته ولا من جهابذته، فقد وجدنا الزيوف عندك جائزة نقادة والنقادة نفاية فكيف تستطيل بمعرفتها وأنت المنسلخ عنها»[(٢)].

والدارمي في أسلوب مدافعته لما يراه من جهل في معارضه، يحاول كشف ذلك مستخدماً عدة أساليب:

١- **السؤال عن مصادر المعلومات التي يبنى عليها**، وهو بهذا يكشف أن معارضه لا يبني دعاواه وتفسيراته واستشكالاته على أساس علمي، وقد استخدم الدارمي هذه المطالبة في عدد من القضايا المتعلقة بالمصادر التي يتحاكم إليها.

ففيما يتعلق بتفسيرات المعارض وتأويلاته فإن الدارمي يطالبه ببيان مصادره اللغوية أو الشرعية للمعاني التي يذكرها فيقول له: «مع أن المعارض لم يقنع بتفسير إمامه المريسي حتى اخترق لنفسه فيه مذهباً خلاف ما قال إمامه، وخلاف ما يوجد في لغات العرب والعجم... فيقال لهذا المعارض: في أي لغات العرب وجدت إجازته؟ وعن أي فقيه أخذته؟»[(٣)].

ويكرر هذه المطالبة في تفسير آخر فيقول: «فإن كنت صادقاً في تفسيرك هذا فأثره عن صاحب علم أو صاحب عربية، وإلا فإنك مع كفرك بهما (يعني صفة اليدين) من المدلسين»[(٤)].

(١) المصدر السابق (ص ١٥٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٣٦).

(٣) المصدر السابق (ص ١٨٦)، وانظر أيضاً (ص ١٧٥).

(٤) المصدر السابق (ص ٧٠).

أما فيما يتعلق بالرواية فالأمر كذلك عند الدارمي حيث يطالب معارضه بالكشف عن رواة آثاره فيقول: «فإن تك صادقا في دعواك فاكشف عن رأس من رواه فإنك لا تكشف عن ثقة»[١].

كما أنه يدعو معارضه أن يسلك مسلك الوضوح الذي يسلكه الدارمي في بيان مستندات أقواله فيقول له: «فهذا إسناد جيد قد جئناك به في خلاف دعواك، فمن رويت الحديث الذي ادعيت أنه صح عندك؟ فأظهره حتى نعرفه كما عرفناك هذا»[٢].

والدارمي يدرك أن هذه المطالبة هي التي ستظهر حقيقة الدعوى التي يدعيها معارضه، حيث يقول له: «فاكشف عن رأس هذا المفسر حتى نعرفه أمن العلماء هو أم من السفهاء فإنك لا تأثره إلا عن المريسي أو عن من هو أخبث منه»[٣].

ولذلك فإن المعارض عندما كشف عن اسم من ينقل عنه بعض تلك التفسيرات اعتبر الدارمي هذا نوعاً من الغنيمة في رده عليه حيث يقول: «ويحكم على الله وعلى رسوله فيها حرفاً بعد حرف، وشيئاً بعد شيء بحكم بشر ين غياث المريسي، لا يعتمد فيها على إمام أقدم منه ولا أرشد منه عنده، فاغتنمنا ذلك كله منه إذ صرح باسمه وسلم لحكمه لما أن الكلمة قد اجتمعت من عامة الفقهاء في كفره وهتوك ستره وافتضاحه في مصره، وفي سائر الأمصار الذين سمعوا بذكره»[٤].

٢- **محاكمة الإشكالات** وعرضها أمام البحث العلمي، وفحص مدى صوابها من خطئها، وهذا ما حصل من الدارمي حيث يقول: «وقد عرضنا كلامك على كلام من مضى ومن غبر من العلماء فما وجدنا أحداً على مذهبك، وعرضناه على لغات العرب والعجم فلم يحتمل شيء منها شيئاً من كلامك»[٥].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٥١).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٤٥).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٢٠).

(٤) المصدر السابق (ص ٦٣).

(٥) المصدر السابق (ص ٢١٠)

وهو أيضاً يكثر من الأدلة التي تبين عدم صحة ذاك الإشكال، ولذلك يقول بعد إيراده لأدلته في دفع أحد إشكالات معارضه: «وروينا ما روى فيها عن رسول الله مما لا يحتمل أغلوطاته»(١).

وهو لا يجعل أمر هذه المحاكمة مختصاً به بل يدعو معارضه لمحاكمة دعاواه بنفسه فيقول له: «فإن كنت ممن يقرأ القرآن ويفهم شيئاً من العربية علمت أنك كاذب على الله في دعواك»(٢).

ولما كانت بعض تلك الدعاوى راجعة إلى الجهل فإن الدارمي يتعامل معها بأحد أربعة أمور:

أ- **يأمره بالتعلم وعدم التعجل في القول في هذه القضايا**، فيقول له: «فتفهم أيها المعارض ثم تكلم ولا تنطقن بما لا تعلم فإن كنت لا تحسن فتعلم ولا ترسل من رأسك ما يأخذ منك بالكظم فينقض عليك وتطلم وتعد في عداد من لا يفهم»(٣).

ب- **إحالته إلى ما لا يجهله المعارض حتى يتبين له ما جهله** حيث يقول له: «فإن كنت تدفع هذه الآثار بجهلك فما تصنع في القرآن وكيف تحتال له وهو من أوله إلى آخره ناقض لمذهبك»(٤).

ج- **يورد له من الحجج ما يرفع عنه هذه الجهالة** فيقول له: «هاك خذها أيها المريسي قد جئناك بها عن رسول الله مأثورة صحيحة بعدما ادعيت بجهلك أنه لم يأت فيه أثر عن رسول الله ولا عن غيره»(٥).

وهذا ما يدعو الدارمي إلى المبالغة في إيراد الأدلة حتى مع وضوحها عنده حيث يقول له: «ولولا كثرة ما تستنكر الحق وترده بالجهالة، لم نشتغل بكل هذه المنازعة...إلا أن يكابر رجل عين الحق وهو يعلمه»(٦).

---

(١) المصدر السابق (ص ٥٥٦).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٤٢).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٤٠).

(٤) المصدر السابق (ص ١٩٤).

(٥) المصدر السابق (ص ١٥٢).

(٦) المصدر السابق (ص ٤٣).

د- **يبين له عواقب هذا الجهل وما الذي يترتب عليه من تجاوزات علمية قد تؤدي إلى المهالك،** وهذا ما يدعوه إلى التوقف عن مثل ذلك، حيث يقول له: «فانظر أيها الجاهل أن توردك هذه التفاسير من المهالك وماذا تجر إليه من الجهل والضلال فتشهد عليك بأقبح المحال»[(١)].

- الدافع الثاني: ضعف الأمانة العلمية:

الأمانة العلمية هي أحد أهم السياجات التي تحكم عملية الجدل، وغياب هذا السياج قد يدفع بالمعارض إلى الإتيان بعدد من الدعاوى والإشكالات ليس من أجل إيمانه بها وإنما من أجل نصرة القول الذي يعتقده، والدارمي يؤكد هذا المعنى أثناء فحصه للإشكاليات والدعاوي التي يعرضها معارضه فيقول له: «ما أراك إلا وستعلم أنك تتكلم بالمحال لتغالط بها الجهال، وتروج عليهم الضلال»[(٢)].

وهو يجعل خلل معارضه في تطبيق المنهجية الصحيحة راجعاً في إحدى صوره إلى هذا المعنى حيث يقول له: «فكيف تحيد عن هذا المشهور عن ابن عباس إلى المغمور عنه إلا من ظنة وريبة»[(٣)].

كما يشير إلى هذه القضية في نهاية سياقه لغلط معارضه في تطبيق قاعدة من قواعد تحديد الدلالة فيقول له: «إنما يصرف كل معنى إلى المعنى الذي ينصرف إليه ويحتمله في سياق القول إلا أن يجد الشيء اليسير في الفرط يجوز في المجاز بأقل المعاني وأبعدها عن العقول فيعمد إلى أكثر معاني وأغلبها فيصرف المشهورات منها إلى المغمورات المستحالات يغالط بها الجهال ويروج عليهم به الضلال فيكون ذلك دليل منه على الظنة والريبة»[(٤)].

---

(١) المصدر السابق (ص ٥١٢).

(٢) المصدر السابق (ص ٧٣).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٠٧).

(٤) المصدر السابق (ص ١٥٧).

ويدافع الدارمي ضعف الأمانة عند هذا المعارض بمجموعة أساليب:

١- **تتبع الأدلة التي تكشف ضعف أمانة المعارض**، فهو عندما ختم واحداً من نقاشاته مع معارضه أشار إلى هذا المعنى فقال: «فهذا يدل منه على أسوأ الريبة وأقبح الظنة وأن ألبه وميله إلى من يصفح عنه»[(١)].

ويقول في موطن آخر: «ومما يدل على ظنته أن احتجاجه فيه بالمقذوفين المتهمين في دين الله تعالى مثل المريسي واللؤلؤي وابن الثلجي ونظرائهم فأين هو عن الزهري والثوري والأوزاعي ومالك بن أنس وشعبة ومعمر وابن المبارك ووكيع ونظرائهم؟ وأين هو عمن كان في عصر ابن الثلجي من علماء أهل زمانه مثل ابن حنبل وابن نمير وابن أبي شيبة وأبي عبيد ونظرائهم إن كان متبعا مستقيم الطريقة؟ ولكن لا يمكنه عن أحد منهم في مذهبه حكاية ولا رواية، وإنما يتعلق بالمغموزين المغمورين إذ لم يمكنه التعلق بهؤلاء المشهورين كيما يروج ضلالته على الناس بأهل الريب الذين لا قبول لهم ولا عدالة عند أهل الإسلام»[(٢)].

٢- **مطالبة المعارض ببيان دلائله على دعاواه**، وهذه المطالبة ربما تساعد على كشف حاله، وعلى بيان صدق أمانته من ضعفها، وهذا ما فعله الدارمي مع معارضه عندما ذكر الأخير تفسيراً لبعض الآيات ونسبه إلى جماعة من المفسرين، فطالبه الدارمي بإسناد هذه التفسيرات وقال له: «فيقال لهذا المعارض ما أرخص الكذب عندك وأخفه على لسانك فإن كنت صادقاً في دعواك فأشر بها إلى أحد من بني آدم قاله وإلا فلم تشنع بالكذب على قوم هم أعلم بهذا التفسير منك وأبصر بتأويل كتاب الله منك ومن إمامك»[(٣)].

ويقول له في موطن آخر: «فعمن تروي هذه الضلالات وإلى من تسندها ؟ فصرح بهم كما صرحت ببشر المريسي وابن الثلجي، وما نراك صرحت ببشر وابن الثلجي وكنيت عن هؤلاء المفسرين إلا وأنهم أسوأ منزلة عند أهل الإسلام وأشد ظنة في الدين منهما لولا ذلك لكشفت عنهم»

(١) المصدر السابق (ص ٣٢٢).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٢٢).

(٣) المصدر السابق (ص ٥١٧).

٣- **التذكير بالوازع الديني**، وهذا لأن ضعف الأمانة راجع إلى ضعف في الديانة وقلة في الوازع الديني، وبالتالي فالمطلوب التذكير بمخافة الله سبحانه من مثل هذه التصرفات التي تعتبر تصرفات غير أمينة في التعامل مع العلم، وهذا ما استعمله الدارمي حيث يقول لمعارضه بعد أن ادعى دعوى تصل بصاحبها إلى القدح في الصحابة: «أفلا يراقب امرؤ ربه فيكف لسانه ولا يكذب رجلاً أحفظ أصحاب رسول الله ﷺ فيرميه بالكذب من غير ثبت ولا صحة»(١).

ويذكره بأنه سيتحمل أوزار هذه المغالطات فيقول: «وهذا المعنى أوضح من الشمس، قد علمتم ذلك إن شاء الله، لكن تغالطون وتدلسون، وعليكم أوزاركم وأوزار من تضلون»(٢).

٤- **عدم الاعتماد على علمه،** من الطبيعي أن لا يعتمد في العلم على من لا يوثق بأمانته، ولذلك فإن الدارمي عندما تبين له ذلك من معارضه توقف في قبول ما يأتي به من تفسير، حيث يقول: «ولو لم يأت عن رسول الله وعن أصحابه فيه أثر لم تكن ممن يعتمد على تفسيرك لما أنك فيه ظنين غير أمين»(٣).

- الدافع الثالث: الأمن من الجواب العلمي:

عندما يأمن المعارض من أن يُرَدَّ عليه فهذا ربما يدفعه إلى أن لا يكون دقيقاً ولا موضوعياً في إيراده لبعض حججه، وهذا ما يكشفه الدارمي مبيناً أثر ذلك على معارضه حيث يقول عن بعض تلك الحجج: «غير أنك تكلمت على حد الجواز آمناً من الجواب، غاراً أن ينتقد عليك»(٤).

ويكرر هذا المعنى في موطن آخر فيقول له: «غير أني أظنك تكلمت به بالخراف وأنت آمن من الجواب»(٥).

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٦٣).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٨٩).

(٣) المصدر السابق (ص ١٥٧).

(٤) المصدر السابق (ص ٤٦١).

(٥) المصدر السابق (ص ٣٩٩).

- الدافع الرابع: الأمن من الفهم العلمي:

قد يحسب المعارض أن من يتصدى لمناقشته ربما لا يفهم حقيقة مقالاته وإشكالاته، وهذا ما حصل من معارض الدارمي فيما يحكيه عنه فيقول: «فلم يزل يعيب عن هذا القول ويلجلج به في صدره حتى صرح به وهو يرى أنه ليس معه بالبلاد من يفطن لمذهبه»[(١)].

وهذا السبب هو الذي دفع معارضيه من الجهمية لأن يوردوا بعض المقالات التي يُظَنُّ أنها ستمر على مخالفيهم، يقول في ذلك الدارمي: «غالطوا بها الأغمار والسفهاء وهم يرون أنهم يغالطون بها الفقهاء ولئن كان السفهاء في غلط من مذاهبهم إن الفقهاء منهم لعلى يقين»[(٢)].

والدارمي يدعو معارضه أن يتخلي عن هذا الظن بمن يجادلهم فيقول: «ولئن كان أهل الجهل في غلط من أمره إن أهل العلم منه لعلى يقين، فلا يظن المنسلخ من دين الله أنه يغالط بتأويله هذا إلا من قد أضله الله وجعل على قلبه وبصره وسمعه غشاوة»[(٣)].

ويتكرر هذا المعنى عند الدارمي في عدد من المواطن، مما يبين أهمية مدافعة هذا الظن الذي عند معارضه فيقول: «ولئن كان أهل الجهل من مرادكم في شك إن أهل العلم منكم لعلى يقين»[(٤)].

ويقول كذلك: «ولئن كان أهل الجهل في غلط من مرادك إنا منه لعلى يقين»[(٥)].

ومن الملفت أن يكون هذا المعنى هو آخر الكلمات التي يختم به الدارمي كتابه حيث يقول: «ولئن كان السفهاء في غلط من مذاهبهم إن الفقهاء منهم على يقين»[(٦)].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٢٦).

(٢) المصدر السابق (ص ١٦).

(٣) المصدر السابق (ص ٩٢).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٧٦).

(٥) المصدر السابق (ص ٥٧١).

(٦) المصدر السابق (ص ٥٧٩).

(٤) الجدل العقدي والموقف من المخالفين

طبيعة الدخول في الجدل العقدي تقود المرء إلى إصدار مجموعة من الأحكام تجاه مخالفيه بناء على صواب تصوراتهم أو خطئها، وقد برزت في تقريرات الدارمي عدة قضايا تستحق النظر والتحليل على المستويين النظري والتطبيقي فيما تعلق بهذه القضية ويمكن تسليط الضوء عليها من خلال النقاط التالية:

(أ) الموقف من المخالف... المستوى النظري

يحذر الدارمي في كلامه من الجور والظلم في نسبة الآخرين إلى مقولات وعقائد دونما تثبت وتحرٍّ، ومن ذلك إنزال وصف البدعة عليهم حيث يقول: «أما قولكم: "مبتدع" فظلم وحيف في دعواكم حتى تفهموا الأمر وتعقلوه؛ لأنكم جهلتم أي الفريقين أصابوا السنة والحق فيكون من خالفهم مبتدعة عندكم، والبدعة أمرها شديد، والمنسوب إليها سيئ الحال بين أظهر المسلمين، فلا تعجلوا بالبدعة حتى تستيقنوا وتعلموا أحقا قال أحد الفريقين أم باطلا؟ وكيف تستعجلون أن تنسبوا إلى البدعة أقواما في قول قالوه ولا تدرون أنهم أصابوا الحق في قولهم ذلك أم أخطؤوه ولا يمكنكم في مذهبكم أن تقولوا لواحد من الفريقين لم تصب الحق بقولك وليس كما قلت، فمن أَسْفه في مذهبه وأَجْهل ممن ينسب إلى البدعة أقواما يقول لا ندري أهو كما قالوا أم ليس كذلك، ولا يأمن في مذهبه أن يكون أحد الفريقين أصابوا الحق والسنة فسماهم مبتدعة، ولا يأمن في دعواه أن يكون الحق باطلا والسنة بدعة هذا ضلال بين وجهل غير صغير»[(١)].

ويقول أيضاً: «فلا يجوز لرجل أن ينسب رجلا إلى بدعة بقول أو فعل حتى يستيقن أن قوله ذلك وفعله باطل ليس كما يقول»[(٢)].

❁ ❁ ❁

---

(١) نقض الدارمي (ص ١٩٣-١٩٤).

(٢) المصدر السابق (ص ١٩٤).

لكن هذا التأصيل لا يعني عنده عدم **إلحاق الوصف الشرعي من (البدعة والكفر) بمن يستحقه.**

ولذلك فإنه عندما اعترض عليه بعضهم في تكفير الجهمية بالأدلة التي تنهى عن تكفير أهل القبلة في الحكاية التي يقول فيها: «**ناظرني رجل من بغداد منافحاً عن هؤلاء الجهمية، فقال لي: بأية حجة تكفرون هؤلاء الجهمية، وقد نهي عن إكفار أهل القبلة؟ بكتاب ناطق تكفرونهم، أم بأثر، أم بإجماع؟**»(١) = فإنه بين له أن هذا التكفير لم يكن تكفيراً غير مستند على دليل شرعي تقوم به الحجة، فقال: «**فقلت: ما الجهمية عندنا من أهل القبلة، وما نكفرهم إلا بكتاب مسطور، وأثر مأثور، وكفر مشهور**»(٢).

ويبين مستنده الثالث وهو (الكفر المشهور) بأن مخالفة الجهمية كانت مخالفة للنصوص القطعية التي تعتبر المخالفة فيها تكذيباً للقرآن حيث يقول في بيانه: «ونكفرهم أيضاً بكفر مشهور، وهو تكذيبهم بنص الكتاب... وما فسرنا من واضح كفرهم وفحش مذهبهم شيئاً فشيئاً»(٣).

كما أنه ينزل هذا الوصف على الأعيان، فهو عندما تبين له بالأدلة كفر المريسي فقد حكم بكفره، حيث قال عنه في سياق كلامه عن نقل المعارض: «فرغت من احتجاج كافر إلى احتجاج جهمي خاسر»(٤).

وينقل موافقة العلماء له في ذلك فيقول: «لما أن الكلمة قد اجتمعت من عامة الفقهاء في كفره وهتوك ستره وافتضاحه في مصره وفي سائر الأمصار الذين سمعوا بذكره»(٥).

❁ ❁ ❁

---

(١) المصدر السابق (ص ١٩٨).

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق (ص ٢٠٠، ٢٠٤).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٣٦).

(٥) المصدر السابق (ص ٦٣).

وهو من أجل هذا المستند في تكفير الجهمية **يفرق بين مستويات المخالفين من جهة الكفر وعدمه**، فمعارض الدارمي يعترض عليه في تكفير الجهمية بأن بدعتهم كبدعة غيرهم من التشيع والقدر فلماذا يكفرون دون غيرهم ؟

حيث يعتبر هذا المعارض أن «**مذهب جهم والمريسي في التوحيد كبعض اختلاف الناس في الإيمان في القول والعمل، والزيادة والنقصان، وكاختلافهم في التشيع والقدر ونحوها**».

لكن الدارمي يجيبه عن ذلك بالتفريق في الموقف من هذه الفرق فيقول: «وقد أخطأ المعارض محجة السبيل، وغلط غلطاً كثيراً في التأويل، لما أن هذه الفرق لم يكفرهم العلماء بشيء من اختلافهم، والمريسي وجهم وأصحابهما لم يشك أحد منهم في إكفارهم»[1].

لكن المعارض يطالبه بأن يأتي بنص على تكفير الجهمية بالاسم، يحكي ذلك الدارمي فيقول: «**فقال لي المناظر الذي ناظرني: أردت إرادة منصوصة في إكفار الجهمية باسمهم**»[2]، فيجيبه الدارمي بأن هذا ليس بلازم بل المقصود هو المعنى دون الوقوف على الأسماء فإن علياً قد أحرق الزنادقة و«**الزنادقة والجهمية أمرهما واحد، ويرجعان إلى معنى واحد، ومراد واحد، وليس قوم أشبه بقوم منهم بعضهم ببعض، وإنما يشبه كل صنف وجنس بجنسهم وصنفهم، فقد كان ينزل القرآن خاصاً في شيء، فيكون عاماً في مثله وما أشبهه، فلم يظهر جهم وأصحاب جهم في زمن أصحاب رسول الله وكبار التابعين، فيروى فيهم أثر منصوص مسمى**»[3].

❁ ❁ ❁

وهو يرى أن المبتدع يستحق العقوبة، وهذه العقوبة ربما تصل إلى القتل، لكن القتل لا يجب إلا في حال كون البدعة كفراً، يقول في ذلك: «**ولا يجب على رجل قتل رجل في قول يقوله حتى يكون قوله ذلك كفراً، لا يجب فيما دون الكفر قتل إلا عقوبة فقط**»[4].

---

(١) نقض الدارمي (ص ٥).

(٢) الرد على الجهمية (ص ٢٠٤).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٠٤).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٠٠).

وهو يعتبر مناط إيجاب العلماء لقتل الجهمية مرجعه إلى الحكم عليهم بالكفر فيقول: **«لقد أكفرهم كثير من العلماء بقولهم وكثير منهم أوجب عليهم به القتل ولم يوجبوا عليهم القتل بذلك إلا وأن قولهم كان عندهم كفرا»**(١).

كما ينقل الدارمي عن العلماء أنهم لم يعارضوا قتل الجعد بن درهم عندما قتله خالد القسري فقال: «وأما الجعد فأخذه خالد بن عبد الله القسري فذبحه ذبحا بواسط في يوم الأضحى على رؤوس من شهد العيد معه من المسلمين لا يعيبه به عائب ولا يطعن عليه طاعن بل استحسنوا ذلك من فعله وصوبوه من رأيه»(٢).

ولم يكن هذا الفعل الوحيد من خالد القسري، بل إن الدارمي ينقل عنه بسنده أنه أتي «برجل قد عارض القرآن فقال: قال الله في كتابه ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ ١ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنۡحَرۡ ٢ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلۡأَبۡتَرُ ٣﴾ [الكوثر: ١-٣] وقلت أنا ما هو أحسن منه: إنا أعطيناك الجماهر، فصل لربك وجاهر، ولا تطع كل سافه وكافر. فضرب خالد عنقه وصلبه»(٣).

والدارمي من أجل تحديده لهذا المناط في وجوب قتلهم، فإنه يستدل على قتلهم بقتل علي رضي الله عليه لبعض الزنادقة حيث ينقل بسنده عنه: «أن علياً رضي الله عنه قتل زنادقة ثم أحرقهم ثم قال: صدق الله ورسوله»(٤).

كما نقل بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه أيده على قتلهم، غير أنه اعترض على إحراقهم، فروى عن «عكرمة أن علياً رضي الله عنه أتي بقوم من الزنادقة فحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس رضي الله عنهما فقال: أما أنا فلو كنت لقتلتهم، لقول رسول الله ﷺ ولما حرقتهم، لنهي رسول الله ﷺ. قال رسول الله ﷺ: "من بدل دينه فاقتلوه". وقال: "لا تعذبوا بعذاب الله"»(٥).

(١) نقض الدارمي (ص ٣٣٤).

(٢) الرد على الجهمية (ص ٢١).

(٣) المصدر السابق (٢١٠).

(٤) المصدر السابق(ص ٢٠٨).

(٥) المصدر السابق (ص ٢٠٨).

ثم ينتهي الدارمي من تلك الآثار بحصيلة يقول فيها: «**فالجهمية عندنا زنادقة من أخبث الزنادقة**»[(١)].

لكن ثمة تفاصيل أخرى في مسألة القتل يرى الدارمي أنها تفاصيل خلافية، وهي مسألة الاستتابة، فهو ينقل عن مالك أنه يرى أن «أولئك يقتلون ولا يستتابون»[(٢)]، وأما أحمد فهو يرى أنهم «يستتابون»[(٣)]، ويرى الشافعي أن يعاملوا معاملة المنافقين فـ«يقبل قوله إذا رجع ولا يقتل، واحتج فيهم بـ ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ ﴾ [المنافقون: ١] فأمره الله عز وجل أن يدع قتلهم، لما يظهرون من الإسلام، وكذلك الزنديق إذا أظهر الإسلام كان في هذا الوقت مسلماً، والمسلم غير المبدل» ثم اختار هذا القول فقال: «وأنا أقول كما قال الشافعي أن تقبل علانيتهم إذا اتخذوا جنة لهم من القتل، أسروا في أنفسهم ما أسروا، فلا يقتلوا، كما أن المنافقين اتخذوا أيمانهم جنة، فلم يؤمر بقتلهم»[(٤)].

۞ ۞ ۞

ويرى الدارمي أن العقوبة التي يستحقها المبتدع كالقتل، أو التكفير ينبغي أن لا يكون القول بها مبنياً على مجرد التقليد، حتى لو كان هذا التقليد لبعض العلماء الكبار، بل المرجع في القول بهذه العقوبات هي النص الشرعي، حيث يقول: «ولو لم يكن عندنا حجة في قتلهم وإكفارهم إلا قول حماد بن زيد وسلام بن أبي مطيع ووكيع ويزيد بن هارون وأبي توبة ويحيى بن يحيى وأحمد بن حنبل ونظرائهم رحمة الله عليهم أجمعين لجبنا عن قتلهم وإكفارهم بقول هؤلاء حتى نستبرئ ذلك عمن هو أعلم منهم وأقدم ولكنا نكفرهم بما تأولنا فيهم من كتاب الله عز وجل وروينا فيهم من السنة وبما حكينا عنهم من الكفر الواضح المشهور الذي يعقله أكثر العوام»[(٥)].

---

(١) المصدر السابق (ص ٢٠٩).

(٢) المصدر السابق (ص ٢١١).

(٣) المصدر السابق (ص٢١٠).

(٤) المصدر السابق (ص ٢١٣).

(٥) المصدر السابق (ص ٢١٣).

(ب) الموقف من المخالف... المستوى التطبيقي

ربما تتصدر الأوصاف الشديدة التي أطلقها الدارمي على معارضه محل البحث عند كثير من الناظرين في كلامه، وحتى نصل إلى فهم أفضل في تحليل تلك العبارات التي سيأتي الإشارة إليها يلزمنا الإجابة عن عدد من التساؤلات المرتبطة بهذا الموضوع، وأهمها في نظري سؤالان:

السؤال الأول: كيف يُقَيِّم الدارمي معارضه ؟

السؤال الثاني: كيف يُقَيِّم الدارمي طبيعة الخلاف بينه وبين المعارض ؟

وبعد الإجابة عن هذين السؤالين يمكننا أن نعرض موقف الدارمي من معارضه سواء من جهة نقده، أومن جهة إنزال العقوبة به ؟

۞ ۞ ۞

تقييم الدارمي لمعارضه

أما بالنسبة لتقييمه لمعارضه فالدارمي يعتبر معارضه متصفاً بعدة مواصفات تقلل من شأنه ومكانته، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

١ – **عدم الأهلية العلمية،** فالدارمي يرى أن معارضه يفتقد الأهلية العلمية فيما يتكلم فيه، ولذلك لا يتردد في وصفه بالجهل، وهذا ما يُعَرِّضُه - كما يقول الدارمي - لأن يتبنى بعض المقولات التي لا يقول بها عاقل، فهو يرى أن بعض دعاوى معارضه كانت تحتاج إلى شيء من العقل حتى يتبين بطلانها فيقول له: «لو قد رزقت أيها المعارض شيئاً من العقل علمت أن ما تدعي زوراً وباطلاً»(١).

والدارمي يرى أن جهل معارضه بعلم الرواية كان أحد أسباب وقوعه في بعض المقالات الضعيفة، فيقول له: «فكم تجلب على نفسك من الجهل والخطأ وتتقلد من تفاسير الأحاديث الضعيفة ما لم يرزقك الله معرفتها؟»(٢).

---

(١) نقض الدارمي (ص ٤٧٩).

(٢) المصدر السابق (ص ٤٥٨).

ويشير كذلك إلى جهله بالعربية فيقول: «لقد أغربت بهذا التفسير على جميع المفسرين وأندرت وكدت أن تقلب العربية ظهرها لبطنها إن جازت عليك هذه المستحيلات»[١].

بل إن الدارمي يتجاوز هذه العلوم ليصل إلى أن معارضه لم يكن على دراية بأبعاد المقالات التي يتبنى القول بها فيقول مخاطباً المريسي: «ولقد كنت أسمع بكفرك قديما وحكي لي بعضه عنك وما ظننت أنك تعتقد من أنواع الكفر كل ما روى عنك المعارض، قلنا: وما إخاله يعقل معاني كلامك وما يؤديك إلى صريح الكفر، فإن هو عقله وأعتقده فهو مثلك»[٢].

ويقول أيضاً: «ويقال لهذا التائه الذي لا يدري ما يخرج من رأسه، وينقض آخر كلامه أوله»[٣].

والجهل قد يدعو صاحبه إلى أن يعجب بمقالته لأنه لا يعلم بحقيقة ما فيها، وهذا ما يشير الدارمي إلى وقوعه من معارضه فيقول: «وهو في ذلك معجب بالإصابة»[٤].

٢- عدم التحلي بالأمانة العلمية:

يتكرر عند الدارمي الإشارة إلى أن معارضه لا يتحلى بالأمانة، وهذا ما يدفعه لأن يورد بعض الحجج وهو يعرف أنها مجرد مغالطة كما سبق بيانه، يقول الدارمي في واحدة من تلك المواطن: «ولا أراك مع كثرة جهلك إلا وستعلم أنك احتججت بباطل جعلته أغلوطة تغالط بها أغمار الناس وجهالهم»[٥].

وعدم الأمانة يدعو صاحبه إلى المكابرة، وهذا ما يرى الدارمي أن معارضه قد وقع فيه إذ يقول: «ولولا كثرة ما يستنكر الحق ويرده بالجهالة لم نشتغل بكل هذه المنازعة في الرؤية لما أن رسول الله فسرها تفسيرا لم يدع فيه لمتأول فيها مقالا إلا أن يكابر رجل عين الحق وهو يعلمه»[٦].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٧٧).

(٢) المصدر السابق (ص ١٣٥).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٧).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٢٥).

(٥) المصدر السابق (ص ٢٠٧).

(٦) المصدر السابق (ص٤٣).

٣- عدم التحري في الطرح العلمي:

من انتقادات الدارمي على معارضه أنه لا يبالي بتحرير ما يقوله، ولا بتمحيص كلامه دونما تفكير أو تأمل، ولذلك يقول: «فلو أنك إذا أردت معاندة الله ورسوله ومخالفة أهل الإسلام احتججت بكلام أستر عورة وأقل استحالة من هذا كان أنجع لك في قلوب الجهال من أن تأتي بشيء لا يشك عاقل ولا جاهل في بطوله واستحالته»[١].

❁ ❁ ❁

ولكن ثمة تساؤل من الطبيعي أن يرد بعد تقييم الدارمي لمعارضه بهذا التقييم وهو: لماذا يتقصد الرد على رجل فيه كل تلك المواصفات (الجهل، عدم الأمانة، عدم المبالاة)؟ ألم يكن هناك من هو أولى به حتى يرد عليه؟

الذي يظهر من كلام الدارمي أن وراء ذلك سببين:

الأول: ما تكررت الإشارة إليه من أن بعض الناس ينسب هذا المعارض للعلم، وهذا ما جعل الدارمي يكشف عن حقيقة هذه النسبة حتى لا يغتر الناس به.

الثاني: أن القيمة العلمية لم تأت من المعارض نفسه، وإنما مما جمعه هذا المعارض من حجج الجهمية، ولذلك فإن الدارمي يصرح في بداية نقاشه أنه استبعد المعارض من النقاش وذهب يناقش من هو أولى منه في ذلك وهو المريسي، حيث يقول: «فتجافينا عن كثير من مناقضة المعارض، وقصدنا قصد المريسي العاثر في قوله الداحض لما أنه أمكن في الحجاج من نفسه ولم يفطن لغور ما يخرج من رأسه من الكلام»[٢].

---

(١) المصدر السابق (ص ٩٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٣).

طبيعة الخلاف بين الدارمي ومعارضه

إذا انتقلنا إلى طبيعة الخلاف الذي وقع بين الدارمي ومعارضه؛ فإن الدارمي يرى أن خلافه معه لم يكن في قضايا اجتهادية، فيقول «وأما قولك: إن كيفية هذه الصفات وتشبيهها بما هو موجود في الخلق خطأ، فإنا لا نقول: إنه خطأ كما قلت، بل هو عندنا كفر»[(١)].

والدارمي ومعارضه كلاهما ينطلق من أن القول في هذه المسائل التي يتناقشون فيها مختلف عن المسائل الأخرى حيث يقول: «أما قولك لا يجوز لأحد أن يتأول في التوحيد غير الصواب فقد صدقت»[(٢)].

ويؤكد هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «وأما ما ذكرت من اجتهاد الرأي في تكييف صفات الله، فإنا لا نجيز اجتهاد الرأي في كثير من الفرائض والأحكام التي نراها بأعيينا، ونسمع في آذاننا، فكيف في صفات الله التي لم ترها العيون، وقصرت عنها الظنون»[(٣)].

والدارمي يحاكم معارضه إلى هذا المبدأ الذي يُقِرُّ به فيقول: «ويحك أيها المعارض أو لم تزعم أنه لا يجوز في التوحيد إلا الصواب ؟! أفتأمن الجواب في هذه العمايات أن تجرك إلى الخطأ في التوحيد ؟! والخطأ فيه كفر، فأين أنت عن نفسك لما ندبت إليه غيرك من الخوض فيه وما أشبهه ؟ »[(٤)].

إذاً الدارمي يرى أن الخطأ في هذه المسائل قد يؤدي إلى الكفر، وهذا ما يجعله يدعو معارضه إلى عدم اقتحامها لأنه غير مؤهل لذلك فيقول: «فافهم وأقصر عن شبه هذا الضرب من الحديث فإن الخطأ فيه كفر وأرى الصواب مرفوعا عنك»[(٥)].

---

(١) المصدر السابق (ص ٥٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٧).

(٣) نقض الدارمي (ص ٥٤).

(٤) المصدر السابق (ص ٥٤٢).

(٥) المصدر السابق (ص ٤٤٨).

وينتهي الدارمي أن معارضه قد قال في هذه المسائل بغير الصواب فيقول: «لقد تأولت أنت فيه غير الصواب»[١].

وهو لا يطلق هذا التغليط بدون دليل، بل يعتني بذكر أدلة هذا الحكم فيقول بعد إيراده لتلك الأدلة: «فذاك الناطق من قول الله وهذا الصحيح المشهور من قول رسول الله فأي حواس أبين من هذا فلذلك قلنا: إن المعارض من تأول فيه غير الصواب»[٢].

ويكشف الدارمي عن تناقض معارضه في هذه القضية فيقول: «وادعيت أيضاً في صدر كتابك هذا أنه لا يجوز في صفات الله تعالى اجتهاد الرأي، وأنت تجتهد فيها أقبح الرأي حتى من قباحة اجتهادك تتخطى به الحق إلى الباطل والصواب إلى الخطأ»[٣]، ثم يذكره بمبدئه السابق فيقول: «أو لم تذكر في كتابك أنه لا يحتمل في التوحيد إلا الصواب فقط، فكيف تخوض فيه بما لا تدري أمصيب أنت أم مخطئ ؟ لأن أكثر ما نراك تفسر التوحيد بالظن، والظن يخطئ ويصيب، وهو قولك: يحتمل في تفسيره كذا، ويحتمل كذا تفسيرا، ويحتمل في صفاته كذا، ويحتمل خلاف ذلك، ويحتمل في كلامه كذا وكذا، والاحتمال ظن عند الناس غير يقين، ورأي غير مبين، حتى تدعي لله في صفة من صفاته ألوانا كثيرة ووجوها كثيرة أنه يحتملها لا تقف على الصواب من ذلك فتختاره، فكيف تندب الناس إلى صواب التوحيد وأنت دائب تجهل صفاته؟!»[٤].

ومن أجل ذلك فإن الدارمي يفرق في مستويات الخطأ بين الأخطاء التي وقع فيها أبو حنيفة مما أنكره عليه العلماء، وبين ما يقع من هذا المعارض ومن معه كالمريسي وابن الثلجي، ويقول: «ويحك إن الناس لم يرضوا من أبي حنيفة إذ أفتى بخلاف روايات رويت عن النبي ﷺ... حتى نسبوا أبا حنيفة فيها إلى رد حديث رسول الله ﷺ، وناقضوه فيها، ووضعوا فيها الكتب... فإن كان أبو حنيفة استحق بما أفتى من خلاف تلك الروايات أن ينسب إلى رد حديث رسول الله، استحققتم

(١) المصدر السابق (ص ٩).

(٢) المصدر السابق (ص ١٠).

(٣) المصدر السابق (ص ٥٠٠).

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

أنتم أن تنسبوا إلى رد ما أنزل الله»[١] لكنه يبين كذلك الفارق الكبير بين موقف أبي حنيفة وموقف مخالفه فيقول: «فشتان ما بينكم وبين أبي حنيفة فيما أفتى»[٢]. ويجعلهم أولى في الرد من أبي حنيفة فيقول: «بل أنتم أولى بالرد من أبي حنيفة»[٣] ثم يعقب ببيان السبب العلمي وراء هذا التفريق والذي مفاده مخالفة الإجماع، فيقول: «لأن أبا حنيفة قد وافقه على بعض فتياه بعض الفقهاء؛ ولم يتابعكم على مذاهبكم إلا السفهاء وأهل البدع والأهواء»[٤].

توصيف الدارمي لمعارضه وموقفه من عقوبته

في هذا السياق الذي يرى فيه الدارمي أن معارضه ليس من أهل العلم ولا الأمانة ولا المبالاة بالبحث العلمي، وأن خطأه وارد على قضايا الخطأ فيها يؤدي إلى الكفر، يمكننا أن نفهم تلك العبارات الشديدة التي أطلقها الدارمي على معارضه، أي أنها باختصار جاءت في سياق الإنكار على الخطأ الكفري غير السائغ، وأنها وقعت ممن ليس من أهل العلم والاجتهاد.

والعبارات الشديدة التي أطلقها الدارمي تجاه معارضه جاءت في سياقين:

- **عبارة واردة في سياق توصيف المقالة وذلك من مثل قوله:** «ولو احتج بهذا صبي صغير لم يزد على ما قلت جهالة»، «فتدبر أيها المعارض كلامك ثم تكلم فلو احتج بما احتججت به صبي لم يبلغ الحنث ما زاد»، «وهذا أيضا من حجج الصبيان»، «وهذا أيضاً من حجج النساء والصبيان ومن ليس عنده بيان، ولا لمذهبه برهان»، «سخافة كلامك ورثاثة حجتك»[٥].
- **عبارات ورادة في سياق في توصيف القائل مثل قوله:** «التائه»، «البقباق (يعني: كثير الكلام)

(١) المصدر السابق (ص ٥٤٨-٥٥٠).

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٥) انظر مواطن العبارات السابقة حسب ترتيبها في نقض الدارمي: (ص٢٩٢، ٣٩، ٤٠، ٥١، ٢٩٢).

النفاخ (يعني: المتكبر)»، «الذي يهذي ولا يدري»، «المعارض الباهت»، «التائه الحائر الذي لا يدري ما ينطق به لسانه»، «الأحمق الذي تلعب به الشياطين»[١].

إذا كانت تلك مواصفات المعارض فإن الدارمي كان يتمنى أن يُتخذ أمام هذا المعارض مجموعة إجراءات عقابية:

الأولى: الحجر عليه في الكلام، حيث يقول في سياق إشارته إلى تناقض معارضه وعدم معرفته: «ما أولاك أيها المعارض أن تعض على لسانك ولا تحتج بشيء لا تقدر أن تقوده أو تتخلص منه بحجة حتى تنقضه على نفسك بنفس كلامك، ولو كان لك ناصح لحجر عليك الكلام ولولا أنه يشير إليك بعض الناس ببعض البصر في العلم ما اشتغلنا بالرد على مثلك لسخافة كلامك ورثاثة حججك»[٢].

ويكرر هذا المعنى في ذات السياق السابق وهو الإشارة إلى اضطراب المعارض فيقول: «وزعمت أيضاً في أول كلامك أنه لابد من معرفة ذلك، ثم رجعت عن قولك؛ فقلت: لا بل نكله إلى الله، فلو كان لك ناصح لحجر عليك الكلام»[٣].

ويعيده في موطن آخر فيقول: «ولو كان عندك من ينصحك لحجر عليك الكلام، فضلا أن تفتخر بحسن الكلام»[٤].

الثانية: الضرب والتأديب، حيث يذكر الدارمي في سياق طعن معارضه في الصحابة، أنه يستحق الضرب والتأديب فيقول: «ولو كان لك سلطان صارم يغضب لأصحاب رسول الله ﷺ لأوجع بطنك وظهرك، وأثر في شعرك وبشرك حتى لا تعود لسب أصحاب رسول الله ﷺ ولا ترميهم بالكذب من غير ثبت»[٥].

---

(١) انظر مواطن العبارات السابقة حسب ترتيبها في نقض الدارمي: (ص ٣٧، ٢٥٢، ٢٥٠، ٢٧٤، ٣٢١، ٤٥٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٩٢).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٧-٣٨).

(٤) المصدر السابق (ص ٢١٠).

(٥) المصدر السابق (ص٣٦٠- ٣٦١).

الثالثة: التهديد بالقتل، لما كان الدارمي يرى أن مقالة معارضه كفرية فإنه يرى أنها قد تؤدي به إلى القتل، فيذكر لمعارضه حال العلماء مع من قال تلك المقولة فيقول: «وأخسهم عند الناس منزلة أعلى من المريسي واللؤلؤي وابن الثلجي ونظرائهم الذين ادعوا أنه مخلوق، حتى لقد أكفرهم كثير من العلماء بقولهم وكثير منهم أوجب عليهم به القتل ولم يوجبوا عليهم القتل بذلك إلا وأن قولهم كان عندهم كفرا»[1].

ويقول له في موطن آخر: «حتى لو قد ادعى مدع في زمانهم أنه مخلوق ما كان سبيله عندهم إلا القتل»[2].

والدارمي يشير في سياق ذكره لبعض ما يستحقه من العقوبة إلى أن القيام بذلك من مسؤولية الدولة التي تملك المؤسسة القضائية، وهذا ما تشير إليه عبارته السابقة في مسألة الضرب والتي يقول فيها: «ولو كان لك سلطان صارم يغضب لأصحاب رسول الله ﷺ لأوجع بطنك وظهرك، وأثر في شعرك وبشرك حتى لا تعود لسب أصحاب رسول الله ﷺ ولا ترميهم بالكذب من غير ثبت»[3].

وهو يذكر أن بعض القضاة قاموا بهذا الدور في ذاك الوقت، حيث ينقل رواية نفس المعارض في هذا الموضوع، وأن أبا يوسف الإمام الحنفي عندما كان قاضياً في زمنه أراد معاقبة المريسي على ضلالاته، فيقول: «وقد رويت عن أبي يوسف أنه هم بأخذه وتنكيله في هذه الضلالات حتى فر منه إلى البصرة؟!»[4].

ويعيدها مرة أخرى ويستعمل في صياغتها لفظ العقوبة فيقول: «وقد رويت عن أبي يوسف أنه هم بعقوبته وأخذه فيها حتى فر من مجلسه إلى البصرة»[5].

(١) المصدر السابق (ص ٣٣٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٠٦).

(٣) المصدر السابق (ص٣٦٠- ٣٦١).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٨٩).

(٥) المصدر السابق (ص ٣١٥).

(٥) الجدل العقدي... الحصيلة والنتائج

يرى الدارمي أن النتيجة الكبرى من هذا النقاش هو بيان الحق للناس وتوعيتهم، وليس المقصد هو مجرد الرغبة في الدخول في الجدل حيث يقول: «مع أنا لم نقصد بالنقض عليه، ولكن إلى الضعفاء من بين ظهريه، الذين لا علم لهم بهذا المذهب سمعوا به منه، ولم يسمعوا ضد كلامه من كلام أهل السنة واحتجاجهم فيضلون به إذ لا يهتدون بضده وما ينقضه عليه»[1].

هذه إذا هي النتيجة الكبرى من الدخول في هذا الجدل مع معارضه، ولكن ثمة نتائج أخرى تحصلت للدارمي خلال خوضه في ذلك، ويمكننا من خلال فحص كلامه أن نرصد عدداً من الأمور التي استفادها الدارمي على الصعيد العلمي من خلال دخوله في هذا الجدل ومن أهمها:

أ- كانت هذه المحاولة التي خاضها الدارمي مفيدة له في معرفة الواقع العلمي في وقته وتمييز علماء وقته بين علماء لهم معرفة وتخصص بمذاهب الجهمية، وبين علماء ليسوا كذلك، ومن ثم فمن ليس له معرفة بمقالاتهم لا ينبغي أن يعتبر قوله في الحجاج معهم، حيث يقول: إن «**ناساً من مشيخة رواة الحديث الذين عرفناهم عن قلة البصر بمذاهب الجهمية سئلوا عن القرآن فقالوا: لا نقول فيه بأحد القولين وأمسكوا عنه إذ لم يتوجهوا لمراد القوم لأنها كانت أغلوطة وقعت في مسامعهم لم يعرفوا تأويلها، ولم يبتلوا بها من قبل ذلك فكفوا عن الجواب وأمسكوا**»[2].

ولكن صنفاً آخر من العلماء كان على معرفة وتخصص وبصر بذلك، وقد كانت هذه المعرفة بسبب معايشتهم لتلك القضايا عن قرب حيث يقول: «**فحين وقعت في مسامع غيرهم من أهل البصر بهم وبكلامهم ومرادهم ممن جالسوهم وناظروهم وسمعوا قبح كلامهم مثل من سمينا... من أهل البصر بكلام الجهمية لم يشكوا أنها كلمة كفر**»[3] ثم يخرج بنتيجة من هذه المقارنة فيقول: «**والحجة بالعارف بالشيء لا بالغافل عنه القليل البصر به**»[4].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٢٤-٣٢٥).

(٢) الرد على الجهمية (ص ١٩٦).

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

ب- كما أنها كانت مفيدة له في البحث عن أجوبة مقنعة للرد على معارضيه من الجهمية، وهذا ما حكاه بقوله: «**وذهبت يوماً أحكي ليحيى بن يحيى كلام الجهمية لأستخرج منه نقضاً عليهم**»[1].

وهذا قد يكون أحد أسبابه أن الدارمي لم يكن حاسماً لجميع الأجوبة تجاه معارضيه، بل هو محتاج إلى المراجعة والمباحثة مع غيره من أهل العلم في ذلك.

ج- كانت هذه المحاولة فرصة لأن يعرف الدارمي معارضه بشكل أدق من تصوراته السابقة، فالاطلاع المباشر على مصادر المعارض يجعل المناظر أكثر معرفة بما عند معارضه من مقالات، يقول الدارمي في ذلك: «**أنشأ هذا المعارض يحكي في كتاب له عن المريسي... مالم يكن بكل ذلك نعرفه**»[2].

ويبين في سياق آخر أنه لم يكن يعرف حقيقة كل ما يعتقده المريسي فيقول: «**ولقد كنت أسمع بكفرك قديماً وحكي لي بعضه عنك وما ظننت أنك تعتقد من أنواع الكفر كل ما روى عنك المعارض**»[3].

د- من خلال هذا الجدل استطاع الدارمي أن يميز بين طبقات المعارضين ويعرف من هو الأولى بالجدل من غيره، فليس جميع المعارضين على رتبة واحدة وأهمية واحدة كذلك، ولذلك يقول: «**فتجافينا عن كثير من مناقضة المعارض، وقصدنا قصد المريسي العاثر في قوله الداحض لما أنه أمكن في الحجاج من نفسه**»[4].

هـ- أصبح الدارمي بعد خوضه في هذا الجدل أقدر على تقييم حجج مخالفيه ومعرفة مدى قوتها من ضعفها، ولذلك يقول: «**ما ظننا أن عنده من رثاثة الحجج والبيان، وقلة الإصابة والبرهان قدر ما كشف عنه هذا الإنسان**»[5].

---

(١) المصدر السابق (ص ٢١٢).

(٢) نقض الدارمي (ص ٣).

(٣) المصدر السابق (ص ١٣٥).

(٤) المصدر السابق (ص ٣).

(٥) المصدر السابق (ص ٦٦).

ويكرر هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «ولئن لم يكن للجهمية من الحجج إلا ما حكيت عنهم من هذه العمايات المستشنعة والتفاسير المقلوبة ما أسديت إليهم بذكرها نصيحة وقد زدتهم بها فضيحة على فضيحة إذ تضيف إليهم هذه الشنائع القبيحة فكشفت عنهم الغطاء فيما كان بينهم هينمة في خفاء»[١].

و- استطاع الدارمي من خلال هذا الجدل أن يعرف الأساليب الأكثر تأثيراً في الناس، حتى يمكنه استخدامها في توعيتهم حيث يقول: «فكان من صنع الله لنا في ذلك اعتماد هذا المعارض على كلام بشر، إذ كان مشهوراً عند العامة بأقبح الذكر، مفتضحاً بضلالاته في كل مصر، ليكون ذلك أعون لنا على المعارض عند الخلق، وأنجع في قلوبهم لقبول الحق، ومواضع الصدق»[٢].

وإلى جانب ذلك فإنه استطاع أن يميز كذلك الحجج الأكثر قوة في نقد معارضه فيقول في واحدة من تلك الحجج: «وهي من أوضح الحجج وأشدها على من رد العلم وأنكره»[٣].

ح- هذا الجدل كان فرصة كبيرة عند الدارمي لأن يظهر ما عند معارضه من حجج حتى يتبين حقيقة ما عنده حيث يقول عن الحجج التي أظهرها معارضه: «**والحمد لله الذي أنطق بها لسانه، وعرف الناس شانه، ليعرفوه فيجاوزوا مكانه**»[٤].

ط- كما أن هذا الجدل قد يقود المعارض لأن يراجع مقولاته، كما يجعله يبحث عن مخارج له أثناء جداله، يقول الدارمي في ذلك: «وما عملك أيها المريسي بهذا وما أشبهه غير أنه وردت عليك آثار لرسول الله ﷺ أخذت بحلقك ونقضت عليك مذهبك فالتمست الراحة منها بهذه المغاليط والأضاليل التي لا يعرفها أحد من أهل العلم والبصر بالعربية وأنت منها في شغل كلما غالطت بشيء أخذ بحلقك شيء فخنقك حتى تلتمس له أغلوطة أخرى»[٥].

---

(١) المصدر السابق (ص ٥١٠).

(٢) المصدر السابق (ص ٢).

(٣) الرد على الجهمية (ص ١٣٢).

(٤) نقض الدارمي (ص ٦٦).

(٥) المصدر السابق (ص ١٩٢).

بل إن هذا الجدل قد يقود المعارض لأن يؤلف كتاباً آخر يوضح فيه بعض مقالاته معتذراً عن ما قاله في كتابه الأول، يقول الدارمي: «ثم قفى المعارض بكتاب آخر كالمعتذر لما سلف منه مصدقا لبعض ما سبق من ضلالاته مكذبا لبعض يريد أن ينال عند الرعاع لنفسه في زلاته وسقطاته عذرا فلم ينل به عذرا بل أقام على نفسه حجة بعد حجة وكانت حجته التي احتج بها في كتابه أعظم من جرمه»[1].

(١) المصدر السابق (ص ٥٧٢).

المبحث الثالث:

المصادر المعيارية لضبط الجدل العقدي

للجدل معاييره المنهجية التي تضبط مساره، حتى يصل إلى نتيجة مقنعة لأحد الطرفين، ولما كان الأمر كذلك؛ كان لابد من تحديد المصادر التي يُرجع إليها أثناء حدوث الاختلاف في هذا الجدل، ولقد كان الدارمي واضحاً في بيان تلك المصادر وتحديدها، وبيان منهجية التعامل معها، بالإضافة إلى بيان أوجه الخلل المنهجي في التعامل معها، وتوضيح ذلك في النقاط التالية:

(١) المصادر المعيارية... مرجعية المحاكمة والتحاكم

يرى الدارمي أن المصادر التي يرجع إلى التحاكم إليها أثناء الاختلاف هي: **القرآن، والسنة، والإجماع، والعقل.**

كما يرى أن منهجية النظر في دلالة نصوص الكتاب والسنة تعود إلى اعتماد اللسان العربي، وفهم الصحابة كأداتين لتحديد المقصود من دلالتها، بالإضافة إلى الرجوع للإجماع، وإلى الكتاب والسنة التي تفسر بعضها ببعض.

يقول الدارمي في تحديد مصادر الاحتكام بينه وبين معارضيه: «**بيننا وبينكم فيه النظر بما يدل عليه الكتاب والسنة ويحتمل بالعقول**»[(١)].

ويضيف مصدر الإجماع في موطن آخر فيقول: «**فإذا اجتمع الكتاب وقول الرسول وإجماع الأمة لم يبق لمتأول عندها تأول، إلا لمكابر أو جاحد**»[(٢)].

والدارمي يعتبر المرجعية في فهم دلالة النص هي للأسلوب العربي، وبالتالي فأي فهم يخالف اللغة فهو غير مقبول يقول في ذلك: «**والقرآن عربي مبين، تصرف معانيه إلى أشهر ما تعرفه العرب في لغاتها، وأعمها عندهم**»[(٣)].

ومن المهم أن لا تصبح هذه المصادر مجرد شعار لا يُفَعَّل على أرض الواقع، ولذلك فإن الدارمي عندما يُعدد تلك المصادر فإنه يُعددها ليُحَاكَم ويُحَاكِم إليها كذلك.

أما تحاكمه إليها فإنه لا يتردد في إبراز مصادره عندما يُطالب بذلك من قِبَلِ معارضه، فهو يحكي مطالبته له بذلك في واحدة من مسائل الخلاف بينهما فيقول: «ناظرني رجل من بغداد منافحاً عن هؤلاء الجهمية، فقال لي: بأية حجة تكفرون هؤلاء الجهمية، وقد نهي عن إكفار أهل القبلة؟ **بكتاب ناطق تكفرونهم، أم بأثر، أم بإجماع؟**».

وعندما بدأ في بيان الجواب أبرز مصادر حكمه فقال: «فقلت: ما الجهمية عندنا من أهل القبلة، **وما نكفرهم إلا بكتاب مسطور، وأثر مأثور، وكفر مشهور**»[(٤)]، ثم أخذ في بيان تلك الأدلة.

ويقول في موطن آخر: «فذاك الناطق من قول الله وهذا الصحيح المشهور من قول رسول الله فأي حواس أبين من هذا فلذلك قلنا إن المعارض من تأول فيه غير الصواب»[(٥)].

---

(١) نقض الدارمي (ص ١٩٤).

(٢) المصدر السابق (١٢٢-١٢٣).

(٣) المصدر السابق (ص ١٥٧).

(٤) الرد على الجهمية (ص ١٩٨).

(٥) نقض الدارمي (ص ١٠).

أما محاكمته لمعارضه إلى هذه المصادر فقد أكثر من ذلك الدارمي:

فهو تارة يحاكمه إلى تفسير القرآن لنفسه، فيرجعه في بيان خطأ تفسيره للنصوص إلى القرآن نفسه فيقول له: «وقد كفانا الله ورسوله مؤنة تفسيرك هذا بالناطق من كتابه...» [(١)].

ويتخذ القرآن مرجعية للرد على تأويلات معارضه فيقول: «وسنذكر بعض ما ذكر في القرآن وفي الروايات من أمر الحجب ليعرضها عاقل على قلبه هل ينقاس شيء منها على ما تأولت؟» [(٢)].

وتارة يحاكمه إلى السنة، حيث يقول له: «ولا يقبل منك هذا التفسير إلا بأثر صحيح مأثور عن رسول الله ﷺ... » [(٣)].

وهو في سبيل ذلك يقصد جمع الأحاديث التي تبين بطلان تأويل مخالفه، حيث يقول له: «وسنقص عليك فيه آثار رسول الله المأثورة وأخباره المشهورة ما لو عرضتها على قلبك وتدبرت ألفاظ رسول الله فيها علمت إن شاء الله تعالى أن ما تأولته في تفسير العرش باطل» [(٤)].

ويستخدم هذا المنهج في موطن آخر مما يدل على أهمية هذا المنهج عنده فيقول: «وسنذكر في ذكر الوجه آيات وآثارا مسندة ليعرضها أهل المعرفة بالله على تفسيرك هل يحتمل شيئا منها شيء منه؟» [(٥)].

ويكرر استخدامه أيضاً فيقول: «وسنذكر لك أيضاً بعض ما روي عن النبي في ضحك الرب تعالى مما ينقض دعواك حتى تضمه إلى حديث أبي رزين وأبي موسى رضي الله عنهما فتعلم أن الله لم يوفقك فيها لصواب من التأويل» [(٦)].

(١) المصدر السابق (ص ٧١).

(٢) المصدر السابق (ص ٤٧٥).

(٣) المصدر السابق (ص ٥٢).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٥٤).

(٥) المصدر السابق (ص ٤٢١).

(٦) المصدر السابق (ص ٤٩٢)، وانظر مثال آخر (ص ٢١٠).

والدارمي بعد أن يورد على معارضه تلك الأحاديث يسأله فيقول: : «فانظر أيها المريسي في ألفاظ ما رويت عن رسول الله الذي أقررت بأنه قاله هل تحتمل ألفاظه التأويل الذي ذهبت إليه»[1].

وتارة يحاكمه إلى إجماع العلماء، باعتباره أحد الأسس التي يتحاكم إليها عند الاختلاف، فيقول لمعارضه: «وقد عرضنا كلامك على كلام من مضى ومن غبر من العلماء، فما وجدنا أحداً على مذهبك»[2].

ويقول له في موطن آخر: «لقد أغربت بهذا التفسير على جميع المفسرين، وأندرت وكدت أن تقلب العربية ظهرها لبطنها إن جازت عنك هذه المستحيلات»[3].

ولذلك كان من القضايا التي يؤكد عليها في نقاشه مع معارضه أن القول الذي جاء به قول لم تسبق إليه، أي: أنه مخالف للإجماع، حيث يقول: «وهذا هو الأصل الذي بنى عليه جهم جميع ضلالاته، واشتق منها أغلوطاته، **وهي كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهماً إليها أحد من العالمين**»[4].

وتارة يحاكمه إلى قواعد اللسان العربي، ويعتبر هذا أحد أهم المعايير التي يحاكم إليها أقوال معارضه ولذلك يقول: «وعرضناه على لغات العرب والعجم فلم يحتمل شيئا من كلامه»[5].

وتارة يحاكم معارضه إلى كلام الصحابة الذين هم أهل العربية، ولذلك فإنه عندما رد على معارضه في فهمه لأحد دلالات النصوص قال له: «أفأنت أعلم من ابن عمر بتأويل القرآن وقد شهد التنزيل وعاين التأويل وكان بلغات العرب غير جهول»[6].

ويكرر هذا المعنى مع أبي بكر الصديق رضي الله عنه فيقول: «فهذا الصديق خير هذه الأمة بعد نبيها والخليفة بعده قد شهد التنزيل وعاين الرسول وعلم فيما أنزل القرآن»[7].

---

(١) المصدر السابق (٢٠٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٢١٠).

(٣) المصدر السابق (٣٧٧).

(٤) المصدر السابق (ص ٥٧).

(٥) المصدر السابق (ص ٢١٠).

(٦) نقض الدارمي (ص ٢٦٢).

(٧) الرد على الجهمية (ص ٢٤).

ومن أجل ذلك فإنه يجعل للصحابة ﷺ الأولوية في فهم دلالة النصوص ومعرفة ما يعارضها وما يوافقها، ويبين سبب ذلك فيقول: «**لأن الوحي كان ينزل بين أظهرهم فكانوا أعلم بتأويله منا ومنكم**»[(١)].

وبسبب اختصاص الصحابة بهذه الخصائص فإن الدارمي لا يجعل أقوال التابعين سنة لازمة عندما لا يجتمعون على ذلك حيث يقول: «**ليس اختلاف التابعين سنة لازمة كسنن النبي ﷺ وأصحابه**»[(٢)].

وتارة يحاكمه إلى ما تعارف الناس عليه في عقولهم فيقول له: «أنه قد عقل كل ذي عقل ورأي أن القول لا يتحول صورة لها لسان وفم ينطق ويشفع فحين اتفقت المعرفة من المسلمين أن ذلك كذلك علموا أن ذلك ثواب فيصوره الله بقدرته صورة رجل يبشر به المؤمنين لأنه لو كان القرآن صورة كصورة الإنسان لم يتشعب أكثر من ألف ألف صورة فيأتي أكثر من ألف ألف شافعاً وماحلاً؛ لأن الصورة الواحدة إذا هي أتت واحداً زالت عن غيره فهذا معقول لا يجهله إلا كل جهول»[(٣)].

(٢) المصادر المعيارية... إشكاليات في طريق التحاكم

عندما تُطرح المصادر السابقة كمعايير للتحاكم، فإن السعي وراء تطبيقها أثناء الجدل تعترضه إشكاليات ثلاث:

- **الشك في وثوقية المعايير.**
- **أو عدم الاطراد المنهجي في تحكيمها.**
- **أو غياب القواعد العلمية الضابطة للتعامل معها.**

ولقد واجه الدارمي جميع تلك الإشكاليات تجاه المصادر التي وضعها كمعيار للتحاكم، وهو عندما واجهها حاول أن يتعامل مع كل إشكالية بما يناسبها، وفي النقاط العلمية القادمة نسلط الضوء على رؤية الدارمي المنهجية في التعامل مع تلك الإشكاليات الثلاث ؟

---

(١) المصدر السابق (ص ١٢٧).

(٢) نقض الدارمي (ص ٣٣٨-٣٤٠).

(٣) نقض الدارمي (ص ٢٨٤- ٢٨٧).

(أ) الشك في وثوقية المعايير

واجه الدارمي من معارضه مجموعة من الاعتراضات حول الوثوق في الرجوع لبعض المصادر التي يحاكمه إليها، وقد أبرز المصادر التي كان المعارض لا يثق بها وهي:

- السنة النبوية.
- الآثار.

ولقد كانت مناقشة الدارمي فيما يتعلق بهذا النوع من الاعتراض هو السعي للجواب العلمي عن الاعتراضات التي جعلت المعارض يشكك في وثوقية تلك المصادر، وسنقف في هذه النقطة من معالجة الدارمي للإشكاليات الواردة على السنة وعلى الآثار.

۞ ۞ ۞

معالجة الدارمي لإشكالية عدم الوثوق بالسنة النبوية

يُشكل الاحتجاج بالسنة قضية مركزية عند الدارمي، وهذا ربما سيجعل القارئ يلاحظ شيئاً من الطول في ذكر تقريراته حول هذا الموضوع، وسبب الانسياق وراء تقريرات الدارمي الطويلة في ذلك يرجع إلى أمرين:

١- **أن الدارمي من أقدم من تعرض للإشكالات الواردة على السنة وأجاب عليها، وهو ممن عاش في القرن الثالث (ت٢٨٠)**، وكثير من الدراسات الحديثية تغفل عن الجهد الذي قدمه الدارمي في الدفاع عن السنة النبوية.

٢- **أن الدارمي تعرض لأهم الإشكالات الواردة على السنة والتي لازالت مطروحة في كتابات المشككين في صحة الحديث إلى هذا الوقت**، ومن أهم ما ذكره في ذلك[1]:

- **إشكالية تأخر تدوين الحديث، وأثر العامل السياسي في وضع الحديث.**
- **إشكالية النهي عن كتابة الحديث.**

---

(١) من المهم التأكيد على أن ما قدمه الدارمي من أجوبة عن تلك الإشكالات هو جواب يتناسب مع حجم تلك الإشكالات في ذاك الزمن، وإلا فإنها قد تطورت وتشعبت بشكل أوسع مما كانت عليه، وهذا ما يعني البناء على الأجوبة التي قدمها الدارمي وعدم الاكتفاء بها.

- **إشكالية الوضع في الحديث.**
- **إشكالية ضعف الرواة.**
- **إشكالية وهم الرواة.**
- **إشكالية عدم قطعية الثبوت.**
- **إشكالية نكارة المتون الحديثية.**
- **إشكالية دخول الإسرائيليات في الحديث النبوي.**
- **إشكالية الطعن في أبي هريرة وبعض الصحابة الآخرين.**

من المناسب قبل الدخول في تفاصيل كلام الدارمي حول السنة البداية بذكر تأكيده حول معيارية السنة ومكانتها عنده، حيث يرى أن السنة لا يمكن الاستغناء عنها مطلقاً، لأن فقه هذا الدين متوقف على معرفتها، وهذا يعني أن الطعن فيها وعدم الاحتجاج بها طعن في الدين نفسه، حيث يقول: «**لأن هذا الحديث إنما هو دين الله بعد القرآن وأصل كل فقه فمن طعن فيه فإنما يطعن في دين الله تعالى** أو لم تسمع قول رسول الله ﷺ أنه جعل حديثه أصل الفقه فقال: "نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه غير فقيه"»[١].

ولما كانت السنة أصل كل دين وفقه، فمن المهم أن تكون ثمة منهجية صارمة في التثبت من صحتها، وهذا ما اهتم الدارمي بإثباته والدفاع عنه، فهو في تقريراته يبدو واثقاً تمام الثقة بقوة منهج المحدثين وقدرته على تمييز الدخيل على السنة النبوية من غيره، ولذلك فإن معارضه قد أورد عليه «**أن الزنادقة قد وضعوا اثني عشر ألف حديث دلسوها على المحدثين**»[٢]. وكرر ذلك في موطن آخر فقال: «**وادعيت أيضاً أن الزنادقة قد وضعوا اثني عشر ألفا من الحديث روجوها على رواة الحديث وأهل الغفلة منهم**»[٣].

---

(١) نقض الدارمي (ص ٣٧١).

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق (٣٩٩- ٤٠١).

فكان أحد أهم أجوبته على هذه الدعوى هو إخضاعها لاختبار علمي على أرض الواقع حيث قال له: «**جرب أنت فدلس عليهم منها عشرة حتى تراهم كيف يردونها في نحرك**»(١).

ثم طالبه بإثبات تلك الدعوى في سياق يشعر بيقين الدارمي بدقة منهج المحدثين حيث يقول له: «**فدونك أيها المعارض فأوجدنا عشرة أحاديث دلسوها على أهل العلم**».

ويقول له بكامل الثقة في دقة منهج المحدثين وأنهم: «ما يروج لهم على أهل البصر بالحديث منها حديث واحد، ولا تقديم كلمة ولا تأخيرها، ولا تبديل إسناد مكان إسناد، ولو قد صحفوا عليهم في حديث واحد لاستبان ذلك عندهم وردوه في نحورهم»(٢).

بل إن الدارمي يرى أن المحدثين لا يحابون في نقدهم للرواية حتى العلماء المشاهير فيقول: «**ويلك هؤلاء ينتقدون على العلماء المشهورين تقديم رجل من تأخيره، وتقديم كلمة من تأخيرها، ويحصون عليهم أغاليطهم ومدلساتهم**» فإذا كانت هذه الدقة على هؤلاء العلماء المشاهير فكيف سيكون أمرهم مع الزنادقة ؟! ولذلك يتساءل الدارمي بعد كلامه السابق مباشرة فيقول: «**أفيجوز للزنادقة عليهم تدليس؟!**»(٣).

ثم ختم كلامه عن هذه الدعوى بالإشارة إلى قضية منهجية مهمة في الحديث عن السنة، وهو أن من يدعي مثل تلك الدعاوى على السنة بعيد كل البعد عن معرفة علم الحديث وطبيعته، حيث يقول له: «أيها المعارض ما أقل بصرك بأهل الحديث وجهابذته ولو وضعت الزنادقة اثني عشر ألف حديث ما تروج لهم على أهل البصر بالحديث منها حديث واحد»(٤)، ثم يذكر أحد الشواهد على عدم معرفته بهذا العلم فيقول: «وكيف دلس الزنادقة على أهل الحديث اثني عشر ألفا ولم يبلغ ما روي عن رسول الله وأصحابه اثني عشر ألف حديث بغير تكرار إن شاء الله، إذا رواياتهم كلها من وضع الزنادقة في دعواك...» (٥).

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق (ص ٤٠٠).

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق (٣٩٩- ٤٠١).

(٥) المصدر السابق (٣٩٩- ٤٠١)..

كما أن الدارمي يشير في هذا السياق إلى معنى مهم وهو أن صنعة الحديث ونقده لها أهلها المتخصصون في هذا المجال، وليس ذلك لكل أحد، وهو معنى كما يذكر الدارمي يتفق معه فيه معارضه حيث يروي الأخير أثراً في ذلك، يقول الدارمي: «**والعجب من إعجابك بهذه المقلوبات من تفاسيرك.. حتى رويت عن مجاهد أنه قال: "للحديث جهابذة كجهابذة الورق"**» ثم عقب على ذلك فقال: «**وصدقت أيها المريسي وما أنت والله منهم، ولا من رجاله، ولا من رواته، ولا من جهابذته، فقد وجدنا الزيوف عندك جائزة نقادة، والنقادة نفاية، فكيف تستطيل بمعرفتها، وأنت المنسلخ منها؟**»[1].

إذا تبينت هذه المكانة للسنة، مع يقين تام بقوة منهج المحدثين في تمييز صحيح السنة من ضعيفها، فهذا يعني أن الحديث المنقول عن النبي ﷺ - عند الدارمي - خاضع لمجموعة معايير موضوعية لقبوله، والقارئ لكلامه يمكن أن يلحظ أنه قد رسم تصوراً كاملاً لموضوع قبول السنة، وصحة منهج المحدثين، بداية من كتابة الحديث وتاريخ تدوينه، ومروراً بمعايير القبول والرد، وانتهاء بمسألة الاحتجاج بها، وفيما يلي بيان هذا التصور عنده:

أولا: التأكيد على الحث النبوي في الاهتمام بالسنة وتدوينها:

يؤكد الدارمي أن النبي ﷺ قد حث الصحابة على الاهتمام بأمر السنة وسماعها، فأهل الحديث - كما ينقل - قد «**رووا عن النبي ﷺ أنه قال: ((حدثوا عني ولا حرج)) وقال: ((نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وبلغها غيره))...**»[2]. وخلاصة ما يفهمه الدارمي من هذه الأحاديث هو «**حض النبي ﷺ على طلبها وإبلاغها وأدائها إلى من لم يسمعها**»[3].

وسبب تقريره لهذه المسألة هو جوابه على الإشكالية التي أوردها معارضه من أن هناك نهياً عن تطلب الآثار حيث يحكي عنه فيقول: «**احتججت في رد آثار رسول ﷺ، وكراهية طلبها والاشتغال بجمعها... فتوهمت أن قولهم هذا طعن في الآثار، وكراهية منهم لجمعها واستعمالها**»[4].

(١) المصدر السابق (ص ٢٣٦).

(٢) المصدر السابق (٣٨٢-٣٨٣).

(٣) المصدر السابق (٣٨٣).

(٤) المصدر السابق (٣٨٠-٣٨١).

لكن الدارمي يعزو هذا الوهم إلى أنه خطأ في تفسير تلك النصوص والآثار، ويوضح خطأه في تفسيرها بأن من نقلت عنهم تلك الآثار هم من صنف في السنة وهم من مارس جمعها والعناية بها، فلو كانت تلك الآثار تدل على ما فهمه معارضه منها لما صنعوا ذلك، حيث يقول: «لو كانت هذه الروايات عندهم من سيئ الأعمال – كما ادعيت عليهم – ما صنفوها ونقلوها إلى الأنام ولا دعوا إلى استعمالها والأخذ بها، فيشركوهم في إثم ما وقعوا فيه»[(١)].

ثم يورد الدارمي جملة من الأحاديث التي – سبق ذكرها – والتي فيها حث على التحديث عن النبي ﷺ فيقول: «ومن يظن ذلك إلا جاهل مثلك، بعد الذي رووا عن النبي ﷺ أنه قال: ((حدثوا عني ولا حرج)) وقال: ((نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وبلغها غيره))...»[(٢)]. وبعد أن قرر هذا الأصل المحكم من الرواية يقول: «ومن سمع هذه شيئا من هذه الأحاديث التي حض النبي ﷺ على طلبها وإبلاغها وأدائها إلى من لم يسمعها علم يقينا أن ما حكيت عن سفيان وشعبة وابن المبارك على خلاف ما تأولته»[(٣)]، وهذا رد مجمل لتلك التفسيرات، ثم ينتقل إلى تفسير تلك الآثار فيقول: «إنما قال القوم هذا تخوفاً على أنفسهم أن يكونوا قد أوتوا منه الكثير فلم يوفقوا لاتباعه كما يجب، ولم يتخلقوا بأخلاق العلماء الصالحين قبلهم من السكينة والوقار والعبادة»[(٤)]. ويقول كذلك: «ليس تأويل هذه الحكايات أنهم لم يعدوا هذه الآثار من أصول الدين، وأنهم لم يروا طلبه أفضل الأعمال، ولكن خافوا أن يكون قد خالط ذلك بعض الرياء والعجب أو الاستطالة به على من دونهم فيه، أو أنهم إذا جمعوها وكتبوها لم يقيموا بالعمل بها...» [(٥)].

ثانيا: التأكيد على التدوين المبكر للحديث النبوي:

يبين الدارمي أن السنة قد كتبت منذ وقت مبكر فيقول: «**قد صح عندنا أنها كتبت**

(١) المصدر السابق (ص ٣٨٢).

(٢) المصدر السابق (٣٨٢-٣٨٣).

(٣) المصدر السابق (٣٨٣).

(٤) المصدر السابق (٣٨٣).

(٥) المصدر السابق (ص ٣٨٢).

في عهد رسول الله والخلفاء بعده»[١]، وهو بهذا البيان يريد الرد على اعتراض معارضه من أن السنة قد تأخر تدوينها، وأن ثمة عاملاً سياسياً قد أثر في تدوينها وأدى إلى وضع الأحاديث فيها، حيث يقول عن حجة معارضه: «زعمت أنه صح عندك أنه لم تكتب الآثار وأحاديث النبي في زمن النبي والخلفاء بعده إلى أن قتل عثمان ﷺ فكثرت الأحاديث وكثر الطعن على من رواها» ثم أخذ في الرد على منشأ هذه القضية والتأكيد على «أنها كتبت في عهد رسول الله والخلفاء بعده»[٢]، بإيراد مجموعة من الأحاديث بأسانيدها التي تدل على كتابة الحديث المبكرة وأنه قد «كتب علي بن أبي طالب منها صحيفة... فهذا علي بن أبي طالب – وهو أحد الخلفاء – صح عندنا أنه كتب عن رسول الله وبعث بها إلى عثمان قبل أن يقتل... ثم كتب عن رسول الله عبدالله بن عمرو فأكثر، واستأذنه في الكتابة فأذن له.

وكتب أبو بكر الصديق كتاب الصدقات عن رسول الله ﷺ»[٣]. ثم طالب معارضه بإيراد الحجة على صحة دعواه في تأخر كتابة السنة وتدوينها فقال: «فهذا رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدون بعده: أبو بكر وعمر وعثمان ﷺ قد صح أنه كتبت الأحاديث والآثار في عصرهم وزمانهم، وقد أسندنا لك أيها المعارض إليهم، فمن أين صح عندك ما ادعيت أنها لم تكتب في زمن النبي والخلفاء بعده حتى قتل عثمان فكثرت الأحاديث بعده وكثر الطعن على رواتها ومن طعن على الثقات من رواة الأحاديث عند مقتل عثمان ؟!»[٤].

ثالثا: بيان منهج القبول والرد للحديث:

تعرض الدارمي في كلامه لبيان منهج النقد عند المحدثين، وهو يقصد بهذا البيان الرد على المشككين في صحة هذا المنهج ودقته، ومن خلال مجموع كلامه فإن هذا المنهج يرجع إلى التثبت من جهتين:

- **التثبت من صحة السند.**
- **التثبت من صحة المتن.**

(١) المصدر السابق (ص ٣٤٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٤٤).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٤٤).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٥١).

أما ما يتعلق بالسند فالدارمي يؤكد أن العلماء يعتنون بعدالة الرواة، وضبطهم، وقد أكد على عدالة الجيل الأول من طبقات رواة الحديث وهم الصحابة فهم عنده «**كلهم بحمد الله عدول يؤتمنون على عهد رسول الله والمجروح من جرحهم**»(١).

وهو يطلب من معارضه أن يتجنب الطعن في الصحابة ﭬ فيقول: «**فأقصر أيها الرجل من طعنك على أصحاب رسول الله في الروايات**»(٢).

والسبب في هذا الأمر هو إجماع كلمة العلماء على القول بعدالتهم، حيث يقول: «وقد اجتمعت الكلمة من جميع الفقهاء أن شهادات العدول إذا شهد معهم من ليس بعدل لا يسقط ولا يجعل مثل السوء بأصحاب رسول الله وكلهم بحمد الله عدول يؤتمنون على عهد رسول الله والمجروح من جرحهم»(٣).

ثم ينتقل معه إلى طريقة جدلية أخرى فيقول: «فإنهم لو كانوا عند الأمة في موضع الجرح كما ادعيت عليهم وليسوا كذلك ما كانت لك حجة على ألف سواهم من المهاجرين والأنصار ممن لا تجد سبيلا إلى الطعن عليهم»(٤)، فالدارمي يقول له: سلمنا أن بعضهم كان موضعاً للجرح - والأمر ليس كذلك - فما قولك في غيرهم ممن هم أكثر منهم، ولا تجد فيهم طعناً ؟!

وهو بهذا يرد على من يطعن في الصحابة ﭬ وفي روايتهم، ومن ذلك طعن معارضه المبكر في أبي هريرة ﭬ، حيث يقول: «**ادعيت في ذلك كذباً على عمر بن الخطاب أنه قال أكذب المحدثين أبو هريرة**»(٥).

ثم يجيب على هذا الإيراد بعدة أجوبة فيقول:

١- إن هذا الخبر مكذوب على عمر ﭬ، يقول في ذلك: «وهذا مكذوب على عمر فإن تك

(١) المصدر السابق (ص ٣٦٨).

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٥) المصدر السابق (ص ٣٥١).

صادقا في دعواك فاكشف عن رأس من رواه فإنك لا تكشف عن ثقة فكيف يستحل مسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يرمي رجلا من أصحاب رسول الله بالكذب من غير صحة ولا ثبت...» [١].

٢- إن هذا يُعتبر سباً في الصحابة ﷺ، وهم عدول بتعديل الله لهم: «**فأي سب لصاحب رسول الله أعظم من تكذيبه في الرواية عن رسول الله!!**» [٢].

٣- إن هذا الخبر يتناقض مع الواقع العملي لعمر ﷺ مع أبي هريرة، يقول في ذلك: «وكيف يتهمه عمر بالكذب على رسول الله وهو يستعمله على الأعمال النفيسة ويوليه الولايات؟ ولو كان عند عمر كما ادعى المعارض لم يكن بالذي يأتمنه على أمور المسلمين ويوليه أعمالهم مرة بعد مرة» [٣].

٤- إنه يتعارض كذلك مع واقع تعامل الصحابة مع روايات أبي هريرة، يُبين ذلك فيقول: «ثم عرفه أصحاب النبي بكثرة الروايات عن النبي وثبتوه في ذلك منهم طلحة بن عبيد الله وابن عمر وغيرهما وروى عنه غير واحد من الصحابة آثارا عن رسول الله منهم عبد الله بن عباس وجابر بن عبد الله وابن عمر وأنس ابن مالك ﷺ ولو كان عندهم من عداد الكذابين كما ادعيت عليه لم يكونوا يستحلون الرواية عنه ثم قد روى عنه من أعلام التابعين من أهل المدينة ومكة وبصرة والكوفة والشام واليمن عدد كثير لا يحصون...» [٤].

٥- بيان المنزلة التي يحتلها أبو هريرة في الرواية فقد اجتمعت فيه مجموعة عوامل جعلت الاهتمام بروايته أمراً مهماً، فهو من جهة الاستعداد النفسي من أحفظ الصحابة، وهو من جهة الاستعداد الديني من أصدقهم، ومن جهة ثالثة وهي العامل الزمني فإن رواياته كانت قبل وفاة النبي ﷺ بثلاث سنوات وهذا يعني أن رواياته جاءت بعدما استقرت الأحكام، يقول في ذلك: «**إنه لمن أصدق أصحاب رسول الله وأحفظهم عنه وأرواهم**

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق (ص ٣٥٧).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٥٨).

(٤) نقض الدارمي (٣٥١-٣٦٤)، وانظر الطعن المبكر في راوية معاوية (ص ٣٦٤)، وفي عمرو بن العاص (ص ٣٦٦).

لنواسخ أحاديثه والأحدث فالأحدث من أمره لأنه أسلم قبل وفاة النبي بنحو من ثلاث سنين بعدما أحكم الله لرسوله أكثر أمر الحدود والفرائض والأحكام»[1].

كما أنه استناداً لعدالة الصحابة فإن الدارمي يرد على اعتراض آخر أورده معارضه، حيث يعترض بأن بعض الصحابة ممن كان على علم بالإسرائيليات كان يرويها على أنها للنبي ﷺ وهذا يؤدي إلى اختلاط الحديث بغيره، يقول الدارمي عن دعوى معارضه: «وكذلك ادعيت على عبد الله بن عمرو بن العاص وكان من أكثر أصحاب النبي ﷺ رواية عنه معروفا بذلك فزعمت أنه أصاب يوم اليرموك زاملتين من كتب أهل الكتاب فكان يرويها للناس عن النبي ﷺ فكان يقال له: لا تحدثنا عن الزاملتين»[2].

فكان مرجع رد الدارمي على ذلك أن هذا الصحابي رضي الله عنه لو كان ينسب هذه الروايات للنبي ﷺ فإن هذا يعني أنه لم يكن أميناً في روايته، بينما حال هذا الصحابي أنه أمين عند عموم الأمة، كما أنه كان على ضبطاً لرواية النبي مميزاً لها عن رواية غيره فهو لم يكن يخلط هذا بهذا، يقول عن ذلك: «ويحك أيها المعارض إن كان عبد الله بن عمرو أصاب الزاملتين من حديث أهل الكتاب يوم اليرموك فقد كان مع ذلك أمينا عند الأمة علي حديث النبي ﷺ أن لا يجعل ما وجد في الزاملتين عن رسول الله ﷺ ولكن كان يحكي عن الزاملتين ما وجد فيهما وعن النبي ﷺ ما سمع منه لا يحيل ذاك على هذا ولا هذا على ذاك كما تأولت عليه بجهلك والله سائلك عنه»[3].

أما إذا انتقلنا إلى الطبقات الأخرى من الرواة فالدارمي يحكي عن العلماء أنهم يتعاملون مع هذه الطبقات بحسب ما يملكه الراوي من مؤهلات الرواية ولذلك فإن الأحاديث كما يقول: **«ينتقدها أهل المعرفة بها فيستعملون فيها رواية الحفاظ المتقنين ويدفعون رواية الغفلاء الناسين ويزيفون منها ما روى الكذابون»**[4]. كما أنهم يقدمون الأمثل فالأمثل، وهذا شامل في كل شيء

(١) المصدر السابق (ص ٣٥٧).

(٢) المصدر السابق (ص٣٦٦).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٦٧).

(٤) المصدر السابق (٣٤٣).

من مواصفات الرواية من جهة الديانة والعدالة وغيرها، كما أنهم يقدمون الأحفظ منهم على غيره، فقد «**كانوا لا يألون الجهد في الأخبار الأحفظ منها والأمثل فالأمثل من رواتها في أنفسهم**»[1].

وهو يرى أن هناك رواة مجروحين قد رووا بعض الأحاديث، ولا يخفي ذلك، لكنه يعتبر رواية هذا الصنف غير مقبولة، فـ «**أما أهل الظنة والغفلة فيها، فلم يزالوا مطعون عليهم**»[2]. كما أن وجود هذا الصنف من الرواة لا يصح أن يعود على جميع الرواة بالرد كما هو منطق معارضه، فالأخير يرى أن أحد أسباب عدم اعتماد الأحاديث هو وجود هذا الصنف من الرواة غير المجروحين، وهو في نظر الدارمي منطق غير عادل في التعامل مع الرواة ومع غير الرواة كذلك، لأنه يلغي الكثير مقابل الشك في القليل، حيث يقول: «**لا يزيف مائة ألف حديث مشهورة محفوظة مأثورة عن الثقات إذ وجد فيها مائة حديث منكرة ويجرح ألف رجل من أهل الإتقان والحفظ في الرواية إذ وجد فيهم عشرون رجلا ينسبون إلى الغفلة والنسيان وقلة الإتقان**»، ثم يذكر له مثالاً من واقع حياته المعاشي فيقول: «**وكما لا يبهرج مائة دينار إذا وجد ديناران زائفان ولا نحكم على جماعة المسلمين بالجرح إذ وجد فيهم مجروحان ولكن نزيف الزائفة منها ونروج المنتقدة**»[3].

والأمر نفسه فيما يتعلق بضبط الرواة، فالدارمي يذكر عن المحدثين أن «**أكثر هؤلاء أصحاب حفظ، ومن كان منهم أصحاب الكتب كانوا لا يكادون يطلعون على كتبهم أهل الثقة عندهم فكيف الزنادقة؟**»[4]. وهو بهذا يرد على الشبهة التي أوردها المعارض عليه: أن الوهم قد يقع من الرواة في الحديث، حيث يقول: «فما ظنك أيها المعارض إذا لقيت الله تعالى وقد طعنت في دينه ثم لم تقنع بجرح أصحاب رسول الله في الروايات حتى تعرضت في التابعين فقلت: ألا ترى أن ابن عمر قال لغلامه أنظر ألا تكذب[5] علي كما كذب عكرمة على ابن

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٧٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٥١).

(٣) المصدر السابق (٣٦٨).

(٤) المصدر السابق (ص ٤٥٠).

(٥) استبدل الدارمي في تمام كلامه مفردة الكذب بالوهم، مما يبين أنه يريد بالكذب في هذا السياق: (الخطأ) وهو استعمال عربي معروف.

عباس توهم من حواليك من الجهال أنه إذا قيل هذا في مثل عكرمة فقد بطلت الروايات كلها ويظن برواتها كلها ما ظن ابن عمر بعكرمة»[١].

يجيب الدارمي على هذا الإيراد من جهتين:

الجهة الأولى: على التسليم بصحة الدعوى، بأنه إن صح كلام المعارض في بعض الرواة فلا يصح في البعض الآخر ممن لا تجد سبيلاً إلى الطعن فيهم، حيث يقول له: «فيقال لهذا المعارض: إن كان ابن عمر يجوز الوهم على عكرمة في دعواك فما لك راحة في رواية غيره عن ابن عباس وغيره مما يغيظك ممن لا تجد السبيل إلى الطعن عليهم مثل سعيد بن جبير وعطاء وطاووس ومجاهد وعبيد الله بن عبد الله وجابر بن زيد ونظرائهم»[٢].

الجهة الثانية: بيان التناقض المنهجي في الدعوى نفسها، حيث إن المعارض يمنع الاستدلال ببعض الأحاديث بدعوى وهم رواتها، ثم يستدل على قوله بأحاديث أخرى هي أضعف مما طعن فيه، يقول له: «والعجب منك إذ تطعن في رواية عكرمة عن ابن عباس فيما يبطل دعواك وتحتج لإقامة دعواك برواية بشر المريسي عن أبي شهاب الخولاني عن نعيم بن أبي نعيم الذي لا يدرى منهم، وعن الكلبي عن أبي صالح عنا بن عباس وما أشبهه من الأسانيد التي أجمع أهل العلم على تركها»[٣].

ومن أجل استحضار الدارمي لأهمية إتقان الراوي وضبطه فإنه يُفَعِّله في نقده للروايات التي ينظر فيها حيث يقول في إحداها: «وأما ما رويت عن ابن عباس فإنه من رواية جعفر الأحمر، وليس جعفر ممن يعتمد على روايته، إذ خالفه الرواة الثقات المتقنون وقد روى مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما في الكرسي خلاف ما ادعيت على ابن عباس»[٤].

❁ ❁ ❁

(١) المصدر السابق (ص ٣٧٢-٣٧٤)..

(٢) المصدر السابق نفس الصفحات.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحات.

(٤) المصدر السابق (ص ٢٠٥-٢٠٧)، وانظر في هذا المعنى أيضاً (ص ٣٠).

أما فيما يتعلق بالمتن فإن الدارمي يرى أن الحديث النبوي في سبيل التحقق من صحته يقارن بالقرآن وبالسنة الصحيحة الأخرى، وهو ما يدخل عند المحدثين في شرط (عدم الشذوذ والعلة)، لكن الشرط الموضوعي عنده للقيام بهذه المقارنة هو أن يكون ممن يحمل أهلية العلم بذلك، لأن افتقاد هذا الشرط سيعني عنده الاختيار غير الموضوعي للأحاديث، لأنه لن يعتمد على أساس علمي صحيح، يبدأ الدارمي تقرير هذه القضية بأنه «**ليس إلى كل أحد الاختيار منها** (أي:السنة)»[(١)]، فالبحث في الروايات واختيار الأصح منها ليس لكل أحد، ثم يذكر أن هذا النوع من المقارنة بين الأدلة لا يحسنه كل أحد فيقول: «**ولا كل الناس يقدر أن يعرضها على القرآن، فيعرف ما وافقه منها مما خالفه**»[(٢)]، ثم يبين الشرط العلمي للقيام بذلك فيقول: «**إنما ذلك إلى الفقهاء الجهابذة النقاد لها، العارفين بطرقها ومخارجها... مثل معمر ومالك بن أنس وسفيان الثوري وابن عيينة...ونظرائهم**»[(٣)]، ويبين أن سبب ذلك راجع إلى طبيعة المواصفات العلمية التي توفرت لديهم «**لأنهم كانوا أهل العلم والمعرفة بتأويل القرآن ومعانيه**»[(٤)] وهم قد «**اشتهروا برواياتها ومعرفتها والتفقه فيها**»[(٥)]، وهذه الشروط لم تكن متوفرة عند معارضه ولذلك فهم «**أبصر بما وافقه منها مما خالفه من المريسي وأصحابه**»[(٦)].

ولذلك فإن الدارمي يرى معارضه قد أخطأ في تطبيق هذه القاعدة عندما جعل تطبيقها لمن ليس مؤهلاً لذلك، حيث يقول له في ختام نقاشه: «**إنك احتججت في رد ما روى هؤلاء الأعلام المشهورون العالمون ما وافق منها كتاب الله مما خالفه بأقاويل هؤلاء الجهلة المغمورين**»، والنتيجة من هذه المقارنة _عنده_ أن «**ما تداول هؤلاء الأئمة ونظراؤهم على القبول قبلنا وما ردوه رددناه وما لم يستعملوه تركناه**»[(٧)].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٤٣).

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٥) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٦) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٧) المصدر السابق نفس الصفحة.

وأما ما يتعلق بعرض الحديث على الأحاديث الأخرى، فهو يطبق هذه القاعدة فيقول عن واحد من تلك الأحاديث: «**والله أعلم بهذا الحديث وبعلته غير أني استنكرته جداً**» ثم يبين سبب استنكاره لهذا الحديث وهو معارضته لأحاديث أخرى أكثر منه فيقول: «**لأنه يعارضه حديث أبي ذر أنه قال لرسول الله هل رأيت ربك فقال نور أنى أراه، ويعارضه قول عائشة رضي الله عنها من زعم أن محمدا رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية وتلت لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**»[1].

ومن استعماله لمنهجية نقد المتن فإن أحد أوجه النقد عنده هو أن يكون الحديث المروي محال المعنى حيث يقول في بيان ضعف إحدى الروايات بالإضافة إلى ضعف سندها: «**ومما يستنكر هذا الحديث أنه محال المعنى بل هو كفر لا ينقاد ولا ينقاس**»[2].

ويقول فيه: «**وهذا الحديث لا يحتاج إلى تفسير، فإن الشاهد منه يدل على أنه باطل**»[3].

لكن الإشكال عند معارض الدارمي أنه يشكك في جانب من أحاديث السنة بوجود بعض الأحاديث المستنكرة فيها، حيث يقول: «وادعى المعارض أن من الأحاديث التي تروى عن رسول الله **أحاديث منكرة مستشنعة جداً لا يجوز إخراجها**»[4].

والمعارض – كما يرى الدارمي – يريد أن يصل في نهاية المطاف إلى أن الأحاديث الأخرى هي من هذا الجنس، وهذا ما يعني عدم الوثوق بها، يقول في ذلك: «واحتج المعارض أيضاً لمذهبه الأول بحديث مستنكر تعجب الجهال منه ويوهمهم أن ما روى أهل السنة من الروايات الصحاح المشهورة ومما ينقض بها على الجهمية في الرؤية والنزول وسائر صفات الله تعالى مستنكر مجهول مهجور»[5].

---

(١) المصدر السابق (ص ٤٤٧).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٨٧).

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق (ص ٣٧٥-٣٧٧).

(٥) المصدر السابق (ص ٣٨٦-٣٨٧).

يجيب الدارمي عن هذا الإيراد من عدة جهات:

الجهة الأولى: أن عدداً من تلك الأحاديث التي يذكرها معارضه هي من الأحاديث الموضوعة التي لا يصح أن يشكك بها في الأحاديث الصحيحة، ويشير إلى هذا المعنى في سياق ذكر إيراد المعارض وأنه عندما ذكر تلك الأحاديث «**ألف منها أحاديث بعضها موضوعة**»(١).

ويقول في موضع آخر: «فيقال لهذا المعارض: لو كان لك فهم وعقل لم تكن تذيع في الناس مثل هذا الحديث الذي لا أصل له عند العلماء ولم يروه عن حماد إلا كل مقروف في دينه فيظن بعض من يسمعه منك أن له أصلا فيضل به أو يضل وهذا الحديث لا يعرف له أصل في كتاب ابن سلمة ولا ندري من أين وقع إلى المعارض ومما يستنكر هذا الحديث أنه محال المعنى بل هو كفر لا ينقاد ولا ينقاس»(٢).

الجهة الثانية: أن عدداً من الأحاديث الأخرى هي مما لا يصح الخوض في تفسيرها لأن تفاصيلها مما لا يقع تحت إدراك العقل ولا هو في حدود معرفته، ومثل هذا لا يصح استنكاره ورده، بل الموقف العلمي الصحيح هو الإيمان به وعدم الدخول في تفسيره، يقول في ذلك: «**وبعضها مروية تروى وتوقف لا يتقدم على تفسيرها**»(٣).

الجهة الثالثة: أن هذا الاستنكار هو مجرد دعوى لم يكن سببه علمياً وإنما السبب الذي قاده لاستنكارها: أنها مخالفة لما تقرر عنده من مقررات سابقة، يشير إلى هذا المعنى بقوله: «يوهم من حواليه من الأغمار أن آثار رسول الله كلها ما روي منها مما يغيظ الجهمية في الرؤية والنزول والصفات التي رواها العلماء المتقنون ورأوها حقا سبيلها سبيل هذه المنكرات التي لا يجوز إخراجها ولا الاعتماد عليها»(٤).

ثم يؤكد هذا التوجيه بالوجه الآخر وهو أن المعارض ذهب يتتبع لها بعض التفسيرات

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٧٥-٣٧٧).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٨٦-٣٨٧).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٧٥-٣٧٧).

(٤) المصدر السابق (ص ٣٧٥-٣٧٧).

والتخريجات، والمنكر المستشنع إنما يكتفى برده لا بالبحث عن مخارجه، يقول في ذلك: «ثم أقبل عليها بعدما أقر أنها منكرات مستشنعة يفسرها ويطلب لها مخارج يدعو إلى صواب التأويل في دعواه.

ويحك أيها المعارض وما يدعوك إلى تفسير أحاديث زعمت أنها مستشنعة لا أصل لها عندك ولا يجوز التحدث بها فلو دفعتها بعللها وشنعها عندك كان أولى بك من أن تستنكرها وتكذب بها ثم تفسرها ثانية كالمثبت لها على وجوه ومعان من المحال والضلال الذي لم يسبقك إلى مثلها أحد من العالمين...» [(١)].

ويبين عدم انضباط منهجية معارضه فيقول: «ويلك نحن ندفع الحديث ونستنكره وأنت تستشنعه ثم تثبته وتفسره» [(٢)].

رابعا - ما يتعلق بالاحتجاج (اليقين والظن في السنة):

يقرر الدارمي أنه يمكن للعالم من علماء الحديث الجزم والقطع بثبوت الحديث بناء على المعطيات التي ظهرت له خلال بحثه فيه، وهذا ما يدل عليه كلامه الذي يقول فيه عن أحد الأحاديث: «**كأنك تسمع رسول الله ﷺ يقوله من جودة إسناده**» [(٣)]. ويقول في موطن آخر: «**وقد صح عن رسول الله ﷺ من غير خبر، كأنك تسمع رسول الله ﷺ يقوله**» [(٤)].

كما أنه يشير إلى أن معارضه مهما حاول دفع الأخذ بالآثار التي يدور حولها الجدل فإنه لن يتمكن من ذلك، فهي آثار يصدقها كلام الله الذي لا يمكن دفعه، لأن حجيتها اعتضدت بحجية كلام الله يقول في ذلك: «ولئن جزعت من هذه الآثار فدفعتها بالمغاليط مالك راحة فيما يصدقها من كتاب الله عز وجل الذي لا تقدر على دفعه وكيف تقدر على هذه الآثار وقد صحت عن رسول الله ﷺ ألفاظها بلسان عربي مبين» [(٥)].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٧٥-٣٧٧).

(٢) المصدر السابق (ص ٣٨٨).

(٣) المصدر السابق (ص ١٨٨).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٨١).

(٥) المصدر السابق (ص ١٩٢).

وكما أن القرآن يعضد السنة في ذلك مما يجعل المخالف لا يتمكن دفعها فإن السنة تعضد السنة الأخرى كذلك، وهذا ما استخدمه الدارمي في مواطن أخرى، حيث يقول لمعارضه: «ولئن جزعت من حديث ابن مسعود عن النبي ﷺ في قصة الحبر ما لك راحة في رواية عائشة وأم سلمة وغيرهم مما يحقق حديث ابن مسعود ويثبت روايته»(١).

ويتكرر عنده هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «ولئن جزعت من حديث أبي موسى عن النبي ﷺ... مالك من راحة فيما روى عنه ابن مسعود رضي الله عنه مما يكذب دعواك ويستحيل به تفسيرك»(٢).

لكن المعارض طرح على الدارمي إحدى الإشكاليات التي تُضْعِف من التعلق بالسنة عنده، وهي أن الأحاديث التي يستدل بها هي أحاديث ليست قطعية الثبوت، وبالتالي فإنها غير لازمة، لأنه لا يمكن الاحتجاج إلا بالقطعي كما يدعي، يقول الدارمي في حكاية دعواه: «وادعيت أيضا في دفع آثار رسول الله ضحكة لم يسبقك إلى مثلها عاقل من الأمة ولا جاهل فزعمت أنه لا تقوم الحجة من الآثار الصحيحة التي تروى عن رسول الله إلا كل حديث لو حلف رجل بطلاق امرأته أنه كذب لم تطلق امرأته ثم قلت ولو حلف رجل بهذه اليمين على حديث لرسول الله صحيح عنه أنه كذب ما طلقت امرأته»(٣).

والدارمي يجيب عن هذه الإشكالية من عدة جهات:

الجهة الأولى: أن هذا الإيراد لم يسبق إليه أحد لا ممن تحلى بالعقل ولا غيره، أي أنه لو كان إيراداً علمياً دقيقاً ووجيهاً لأورده من هم قبلك ممن تعاملوا مع هذه الآثار، ولذلك يجعلها «**ضحكة لم يسبقك إلى مثلها عاقل من الأمة ولا جاهل**»(٤).

الجهة الثانية: أن هذا الاشتراط مخالف لعادة الناس في تناقل الأخبار، ولازم ذلك عدم الأخذ بجميع أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام، ولا بكلام غيره من البشر، بدعوى عدم القطع، حيث يقول له: «ولو كنت ممن يلتفت إلى تأويله لقد سننت للناس سنة وحددت لهم في

(١) المصدر السابق (ص ١٧٨).

(٢) المصدر السابق (ص ٤٨٦).

(٣) المصدر السابق (ص ٣٧٤).

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

الأخبار حدا لم يستفيدوا مثلها من أحد من العالمين قبلك ولوجب على كل مختار من الأئمة في دعواك ألا يختار منها شيئا حتى يبدأ باليمين بطلاق امرأته فيحلف أن هذا الحديث صدق أو كذب البتة فإن كان شيئا طلقت به امرأته استعمله وإن لم تطلق تركه.

ويلك إن العلماء لم يزالوا يختارون هذه الآثار ويستعملونها وهم يعلمون أنه لا يجوز لأحد منهم أن يحلف على أصحها أن النبي قاله البتة وعلى أضعفها أن النبي لم يقله البتة»[1].

الجهة الثالثة: أن منهج التثبت في الحديث لا يكون بمثل هذا الاشتراط، وإنما يكون بأخذ جميع الاحتياطات في رواة الخبر، من جهة عدالتهم وحفظهم، وتقديم الأحفظ منهم على غيره، يقول في ذلك: «ولكنهم كانوا **لا يألون الجهد في الأخبار الأحفظ منها والأمثل فالأمثل من رواتها في أنفسهم** ويرون أن الأيمان التي ألزمتهم فيها بطلاق نسائهم مرفوعة عنهم حتى ابتدعتها أنت من غير أن يسبقك إليها مسلم وكافر...

ففي دعواك يجب على القضاة والحكام أن لا يحكموا بشهادة العدول عندهم إلا بشيء يمكن القاضي أن يحلف عليه بطلاق امرأته أن الشاهد به قد صدق أو أنه إن حلف عليها بطلاق امرأته أنها كذب لم تطلق امرأته...

إنما يجب على القاضي أن يفحص عن الشهود ويحتاط فمن عدل عنده منهم حكم بشهادته وإن كان كاذبا في شهادته في علم الله بعدما لم يطلع القاضي منه على ذلك وترد شهادة المجروح وإن كان صادقا في شهادته في علم الله بعدما لم يطلع القاضي على صدقه وكذلك المذهب في استعمال هذه الآثار وقبولها من رواتها...»[2].

في نهاية هذا النقاش الطويل حول الحديث النبوي، والرد على الاعتراضات الواردة عليه من قبل المعارضين، فإن الدارمي يخلص إلى أن حقيقة موقف معارضه من السنة أنه لا يؤمن بها فيقول: «**مع أنا نعلم أنهم يكذبون بأحاديث رسول الله ﷺ ولا يؤمنون بها**»[3].

۞ ۞ ۞

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) الرد على الجهمية (ص ١٤٢).

معالجة الدارمي لإشكالية عدم الوثوق بالآثار

يذكر الدارمي في سياقه للمصادر التي يرجع إليها عند التنازع أنه يجب الاعتماد على إجماع الأمة في ذلك، ولذلك يقول: «**فلا يجوز فيه هذا المجاز إلا بحجة واضحة من كتاب مسطور أو أثر مأثور أو إجماع مشهور**»(١).

لكن بعض معارضيه من (الجهمية) لا يعتبرون بأقوال العلماء وتفسيراتهم، فيقول: «**فقال بعضهم: دعونا من تفسير العلماء إنما احتججنا بكتاب الله فأتوا بكتاب الله**»(٢).

كما ينقل عن بعضهم الآخر أنه لا يتلفت إلى جملة الآثار فيقول: «**وقال بعضهم: إنا لا نقبل هذه الآثار ولا نحتج بها**»(٣).

والدارمي يستعظم هذا التصرف والذي يتجاهل أقوال العلماء فيما يتعلق بالنظر في النصوص، فيقول: «هذا حدث كبير في الإسلام وظلم عظيم أن يتبع تفسيركم كتاب الله بلا أثر ويترك المأثور فيه الصحيح من قول رسول الله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ﷺ»(٤).

وهو يبين لمعارضه أن هذه الآثار لا تكون سنة عندما يكون بينهم اختلاف، مما يشير إلى أن اللزوم هو في حال اتفاقهم فيقول: «**إنما يقال: ليس اختلاف التابعين سنة لازمة كسنن النبي ﷺ وأصحابه**»(٥).

ومع أن أقوال التابعين لا تعتبر سنة حال اختلافهم فلاشك - عند الدارمي - أن أقوال التابعين أولى من أقوال من جاء بعدهم «**وأقاويلهم ألزم للناس من أقاويل أبي يوسف وأصحابه**»(٦).

---

(١) نقض الدارمي (ص٥٣٢).

(٢) الرد على الجهمية (ص ٤٣).

(٣) المصدر السابق (ص ١٢٦).

(٤) المصدر السابق (ص ٩٥).

(٥) نقض الدارمي (ص ٣٣٩).

(٦) المصدر السابق نفس الصفحة.

وهو يبني أساس مشروعية الرجوع لآثارهم إلى ثناء النصوص عليهم فيقول: «فأما أن لا يكون أثرا فإنه لا شك فيه وأقاويلهم ألزم للناس من أقاويل أبي يوسف وأصحابه لأن الله تعالى أثنى على التابعين في كتابه فقال: (والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان ﷺ)، فشهد باتباع الصحابة واستيجاب الرضوان من الله تعالى باتباعهم أصحاب محمد ﷺ»[1].

ويختم رده عليه بأن هذا يلزم منه توجيه النقد لمن ينتسب إليهم من العلماء وأنهم بنوا علمهم على غير أثر، حيث يقول في نقد ما استشهد به المعارض في هذه القضية عن أبي يوسف: «فإن لم يكن عند أبي يوسف ما روي عن التابعين أثراً فبئس ما أثنى على زعيمه وإمامه أبي حنيفة إذ يشهد عليه أن عامة فتياه بغير أثر لأن عظم ما أفتى وأخذ به أبو حنيفة مما رواه عن حماد عن إبراهيم وكان من أتباع التابعين فقد شهد على أبي حنيفة أنه كان يفتي بغير أثر وعلى نفسه أنه تبعه في فتياه من غير نظر فإن لم يكن ما روى عن التابعين آثار عند أبي يوسف وعندكم فكيف سميت رأي إبراهيم آثار أبي حنيفة وإنما إبراهيم من أتباع التابعين كذبتم إذا فيما ادعيتم من ذلك لأبي حنيفة أنه أثر وليس كذلك عندكم»[2].

ويرشد الدارمي معارضه عندما تستغلق عليه بعض المسائل أن لا يبادر إلى قول جديد من عند نفسه مخالفاً بذلك من سبقوه، بل يرى أن السلوك العلمي الصحيح هو الاسترشاد بأقوال من سبقوه وهو خير له من اجتهاد لا يثق فيه، فيقول: «إن على العالم باختلاف العلماء أن يجتهد ويفحص عن أصل المسألة حتى يعقلها بجهده ما أطاق فإذا أعياه أن يعقلها من الكتاب والسنة فرأي من قبله من علماء السلف خير له من رأي نفسه»[3].

(ب) عدم الاطراد المنهجي في تحكيم المعايير

عندما لا يكون الجدل مضبوطاً فإن المصادر التي يرجع إليها يمكن التلاعب بها،

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق (ص ٣٤٠).

(٣) نقض الدارمي (ص ٣٨٩).

واستخدامها في موطن وتجاهلها في موطن آخر، وهذا ما كان الدارمي على وعي تام به، فقد استطاع أن ينبه معارضه كلما اضطرب في استخدام هذه المصادر.

والكشف عن عملية الاضطراب هذه كانت من أقوى الحجج التي قدمها الدارمي في كتبه، ويمكننا ملاحظة هذا في النصوص التالية:

عدم الاطراد المنهجي في الاعتماد على السنة

يكشف الدارمي في سياق مناقشته لمعارضه حول مرجعية السنة عن عدم امتلاك معارضه منهجا مطرداً في التعامل مع السنة، فأحياناً يشكك في صحتها، وأخرى يقبل بعضها ويرد البعض الآخر دون برهان أو دليل، مما يشير إلى نوع من الاضطراب المنهجي في التعامل معها، **فمعارض الدارمي** يمنع الاستدلال ببعض الأحاديث بدعوى وهم رواتها، ثم يستدل على قوله بأحاديث أخرى هي أضعف مما طعن فيه، فيقول له: «والعجب منك إذ تطعن في رواية عكرمة عن ابن عباس فيما يبطل دعواك وتحتج لإقامة دعواك برواية بشر المريسي عن أبي شهاب الخولاني عن نعيم بن أبي نعيم الذي لا يدرى منهم، وعن الكلبي عن أبي صالح عنا بن عباس وما أشبهه من الأسانيد التي أجمع أهل العلم على تركها»[1].

وفي شاهد آخر على هذا الاضطراب المنهجي في التعامل مع السنة ورواتها، يتعجب الدارمي من تعامله مع الرواة فيقول: «والعجب ممن يدفع ما روى الزهري عن عطاء بن يزيد الليثي عن أبي هريرة وأبي سعيد عن النبي ﷺ وعن زيد بن مسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد وسعيد المقبري وثابت البناني من رواية معمر وسفيان وشعبة ومالك بن أنس وحماد بن زيد ونظرائهم من أعلام المسلمين ويتعلق برواية الثلجي والمريسي ونظرائهم من أهل الظنة في دين الله إذا وجد في شيء منها أدنى متعلق يدخل بها دلسة على الجهال»[2].

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٧٢-٣٧٤).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٤٩).

ولما ادعى معارضه أن السنة لا يحتج بها إلا بشرط القطع في ذلك، بين له الدارمي أنه غير مطرد مع قوله لأنه لا يلتزم بهذه الدعوى نفسها فإنه يحتج ببعض الأحاديث على دعواه، فكيف يحتج بما لم يثبت بالقطع؟ يقول في ذلك: «فيقال لهذا المعارض الناقض على نفسه: قد أبطلت بدعواك هذه جميع الآثار التي تروى عن النبي ما احتججت منها لضلالتك وما لم تحتج»[(١)].

❁ ❁ ❁

عدم الاطراد المنهجي في الاعتماد على الآثار

يُقلل معارض الدارمي من شأن الاعتماد على الآثار، حيث يرى أن الأثر هو ما روي عن رسول الله وعن الصحابة دون غيرهم، وهو يريد بذلك أن يسقط جميع الأقوال التي يعتمدها الدارمي في رده عليه، لكن الدارمي وأثناء رده على هذه الإشكالية لا يفوته أن يشير إلى تناقض معارضه في هذه القضية مما يعني أن ثمة اضطراباً منهجياً عنده في ذلك، حيث يقول له: «فيقال لهذا المعارض: فكيف جعلت أنت أثرا ما رويت في رد مذهبنا عن أبي حنيفة وأبي يوسف وأبي أسامة وأبي معاوية والمريسي واللؤلؤي والثلجي فإن لم يكن ما روينا من ذلك عن جعفر بن محمد وعمرو بن دينار وبقية بن الوليد وابن المبارك ووكيع وعيسى بن يونس ونظرائهم أثرا عندك فأبعد من الأثر ما احتججت في رده عن المريسي والثلجي واللؤلؤي ونظرائهم فكيف أقمت أقاويل هؤلاء المتهمين لنفسك أثرا ولا تقيم أقاويل هؤلاء المتميزين لنا أثرا؟»[(٢)].

ويوقفه على نفس هذا الاضطراب المنهجي في موطن آخر فيقول له: «وكيف تحتج بأبي يوسف في ترك الصلاة خلف من يدعي أن كلام الله غير مخلوق ولا تحتج به على نفسك فيما رويت عن المريسي من ضلالاته وقد رويت عن أبي يوسف أنه هم بعقوبته وأخذه فيها حتى فر من مجلسه إلى البصرة فإن كنت محتجا علينا بأبي يوسف فهو عليك أحج لما أنك به أعجب وبإمامته»[(٣)].

(١) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٣) المصدر السابق (ص ٣١٥).

كما أنه يبين أن استشهاد معارضيه ببعض مقولات العلماء لتأييد المسائل محل النقاش، هو استشهاد غير موضوعي، لأنهم يستشهدون بها في موطن ويدعونها في موطن آخر وهذا ضرب من التناقض والاضطراب المنهجي، حيث يقول لهم: «أولستم قد زعمتم أنكم لا تقبلون هذه الآثار ولا تحتجون بها فكيف تحتجون بالأثر عن مجاهد إذ وجدتم سبيلاً إلى التعلق به لباطلكم على غير بيان وتركتم آثار رسول الله وأصحابه والتابعين إذ خالفت مذهبكم فأما إذ أقررتم بقبول الأثر عن مجاهد فقد حكمتم على أنفسكم بقبول آثار رسول الله وأصحابه والتابعين بعدهم لأنكم لم تسمعوا هذا عن مجاهد بل تأثرونه عنه بإسناد وتأثرون بأسانيد مثلها أو أجود منها عن رسول الله أصحابه والتابعين ما هو خلافه عندكم فكيف ألزمتم أنفسكم اتباع المشتبه من آثار مجاهد وحده وتركتم الصحيح المنصوص من آثار رسول الله وأصحابه، ونظراء مجاهد من التابعين إلا من ريبة وشذوذ عن الحق»[1].

(ج) غياب القواعد العلمية الضابطة للتعامل مع المعايير

من الإشكاليات التي تعترض الاحتكام إلى المصادر عدم استخدام الطريقة الصحيحة في التعامل معها، وأمام هذه الإشكالية فالطريقة الصحيحة لمواجهتها هي التنبيه إلى القواعد المنهجية في التعامل مع هذه المصادر، وهذا ما كان الدارمي على تمام الوعي به، وفيما يلي بيان لذلك:

غياب القواعد العلمية في التعامل مع آلية تحديد المعنى

بداية يشير الدارمي في سياق حديثه عن تحديد مراد الله تعالى من كلامه إلى تعظيم عملية تفسير مراد الشارع من كلامه، يقول في ذلك: «وقد كان رسول الله يتخوف ما أشبه هذا على أمته ويحذرها إياهم ثم الصحابة بعده والتابعون مخافة أن يتكلموا في الله وفي القرآن بأهوائهم فيضلوا ويتماروا به على جهل فيكفروا فإن رسول الله قد قال: "المراء في القرآن كفر" وحتى أن بعضهم كانوا يتقون تفسيره لأن القائل فيه إنما يقول على الله.

قال أبو بكر الصديق ﷺ: "أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني، إذا قلت في كلام الله ما لا أعلم".

---

(١) الرد على الجهمية (ص ١٢٨).

وسئل عبيده السلماني عن شيء من تفسير القرآن فقال: "اتق الله وعليك بالسداد فقد ذهب الذين كانوا يعلمون فيما أنزل القرآن".

فهذا الصديق خير هذه الأمة بعد نبيها والخليفة بعده قد شهد التنزيل وعاين الرسول وعلم فيما أنزل القرآن إلا ما شاء الله وتوقى أن يقول في القرآن مخافة أن لا يصيب ما عنى الله فيهلك، ثم عبيده السلماني بعده وكان من كبار التابعين فكيف بهؤلاء المنسلخين من الدين والعلم الذين ينقضونه نقضا ويفسرونه بأهوائهم خلاف ما عنى الله وخلاف ما تحتمله لغات العرب»[(١)].

ولما كانت عملية التفسير لكلام الله سبحانه معظمة بمثل هذا التعظيم، فإن الدارمي كثيرا ما ينبه معارضه إلى أنه يفتقد القواعد المنهجية التي تساعده على حسن التعامل مع هذا الموضوع، فهو يذكر أن معارضه لم يكن على معرفة بالعربية، فيقول له: «ولو قد رزقك الله شيئا من معرفة العربية لعلمت أن هذا الكلام الذي رويته عن رسول الله بهذه السياقة وهذه الألفاظ الواضحة لا يحتمل تفسيرا غير ما قال رسول الله وتلا تصديق ذلك من كتاب الله»[(٢)].

وهذا ما سبب لمعارضه الخروج بتفسيرات للنصوص لا تحتملها لغة العرب، حيث يقول الدارمي: «لقد تقلدت أيها المعارض من تفاسير هذه الأحاديث أشياء لم يسبقك إلى مثلها فصيح ولا أعجمي ولو قد عشت سنين لقلبت العربية على أهلها إن شاء الله تعالى»[(٣)].

وإذا فُقِدَ معيار التحاكم إلى اللغة العربية فإن هذا سيعني عند الدارمي أن تتحول اللغة إلى لغة خاصة يفسر بها معارضه ما شاء كما يشاء، حيث يقول مخاطباً معارضه: «إذا تحولت العربية إلى لغتك ولغات أصحابك جاز فيها أنكر من هذا التأويل وأفحش من هذا التفسير»[(٤)].

(١) الرد على الجهمية (ص ٢٣).

(٢) المصدر السابق (ص ٥٢٤).

(٣) المصدر السابق (ص ٤٦٧).

(٤) المصدر السابق (ص ٤٩٢).

وهو يرى أن أحد مواطن الخلل عند معارضيه عدم تطبيقه للقواعد الصحيحة في تحديد معنى الدلالة، ومنها قاعدة التخصيص حيث يرى أن معارضه يخصص الدلالة بغير دليل فيقول له: «فإن تأول متأول مثلك جاهل مثلك في شيء منه خصوصاً، أو صرفه إلى معنى بعيد عن العموم بلا أثر، فعليه البينة على دعواه، وإلا فهو على العموم أبداً»(١).

واهتم الدارمي ببيان الخلل اللغوي عند معارضيه أثناء فهمهم للنصوص، حيث يذكر أن منهجهم هو تفسير الآيات بخلاف ما تحتمله لغة العرب فيقول: «**ويفسرونه بأهوائهم خلاف ما عنى الله وخلاف ما تحتمله لغات العرب**»(٢).

والدارمي وهو يناقش معارضيه من الجهمية في هذه القضية يكشف أن هذه المخالفة لم تكن على صورة واحدة، بل كانت على صور متعددة:

فمنها: إحداث معنى لغوي جديد لبعض المفردات اللغوية، حيث يقول: «مع أن المعارض لم يقنع بتفسير إمامه المريسي حتى اخترق لنفسه فيه مذهبا خلاف ما قال إمامه وخلاف ما يوجد في لغات العرب والعجم... فيقال لهذا المعارض: في أي كلام العرب وجدت إجازته وعن أي فقيه أخذته فاستند إليه وإلا فإنك من المفترين على الله ورسوله فلو كنت الخليل بن أحمد أو الأصمعي ما قبل ذلك منك إلا بحجة»(٣).

ومنها: إحداث بعض التراكيب اللغوية التي لا تعرفها العرب، حيث يقول في رده لأحد تفسيرات معارضه: «فقد خرجت بهذا التأويل من حد العربية كلها أو من حد ما يفقهه الفقهاء ومن جميع لغات العرب والعجم فممن تلقيته؟ وعمن رويته من أهل العلم بالعربية والفارسية؟ فإنك جئت بمحال لا يعقله عجمي ولا عربي ولا نعلم أحدا من أهل العلم والمعرفة سبقك إلى هذا التفسير فإن كنت صادقا في تفسيرك هذا فأثره من صاحب علم أو صاحب عربية»(٤).

ويطبق هذا الكلام في مثال من الأمثلة التي دار النقاش بينه وبين معارضه فيها فيذكر

---

(١) المصدر السابق (ص ١٥٦).

(٢) الرد على الجهمية (ص ٢٥).

(٣) نقض الدارمي (ص ١٨٦)، وانظر: (٢٤٩- ٢٥٠).

(٤) المصدر السابق (ص ٧٠).

أن المعنى الذي ذكره معارضه « محال في الكلام فإنه لا يقال لشيء ليس من ذوي الوجوه أقبل بوجهه على إنسان أو غيره إلا والمقبل بوجهه من ذوي الوجوه وقد يجوز أن يقال للثوب وجه والحائط ولا يجوز أن يقال أقبل الثوب بوجهه على المشتري وأقبل الحائط بوجهه على فلان لا يقال أقبل بوجهه على شيء إلا من له القدرة على الإقبال وكل قادر على الإقبال ذو وجه هذا معقول مفهوم في كلام العرب فإن جهلته فسم شيئا من الأشياء ليس من ذوي الأوجه يجوز أن تقول أقبل بوجهه على فلان فإنك لا تأتي به فافهم»[1].

ومنها: مخالفة بعض السياقات التي تبين المعنى، حيث يقول في بعض المواطن: «**وتعلقتم بوسط الآية وأغفلتم فاتحتها وخاتمتها**»[2].

ويبرز الدارمي تجاه هذا الجهل بطريقة التعامل مع اللغة عدداً من القواعد المنهجية في آلية تحديد الدلالة، ومن أهم القواعد التي استعملها لضبط عملية التفسير وتحديد المراد ما يلي:

أ- **اعتماد دلالة الظاهر**، وأن ثمة ظواهر في القرآن يستغنى بظواهرها عن تفسيرها لأنها واضحة الدلالة لا تحتاج إلى بيان، حيث يقول: «**هذا الناطق من كتاب الله يستغنى فيه بظاهر التنزيل عن التفسير**»[3].

ويقول في تأكيده لأحد معاني الصفات: «**الكتاب كله ينطق بنصه يستغنى فيه بالتنزيل عن التفسير، وتعرفه العامة والخاصة**»[4].

ويقول في موطن آخر: «**فظاهر القرآن وباطنه يدل على ما وصفنا من ذلك نستغني فيه بالتنزيل عن التفسير، ويعرفه العامة والخاصة**» ثم يعقب على أن هذا النوع من الظاهر لا ينفع فيه التأويل لأن تأويله نوع من التكذيب لدلالته فيقول: «**فليس منه لمتأول تأول إلا لمكذب به في نفسه مستتر بالتأويل**»[5].

---

(١) نقض الدارمي (ص ٤٣٦).

(٢) الرد على الجهمية (ص ٤٣).

(٣) المصدر السابق (ص٥٥٧).

(٤) الرد على الجهمية (ص ١٣٤).

(٥) المصدر السابق (ص ٦٥).

ب- استعمال قاعدة المجاز في لغة العرب: فالدارمي يثبت المجاز ولا ينفيه، وهذا واضح في عدد من تقريراته في مواطن متفرقة، ومن ذلك قوله في تفسير المعارض: لقول الشاعر:

سأبكيك للدينا وللدين إنني   رأيت يد المعروف بعدك شُلَّت

بأن «المعروف ليس له يد وإنما المعطي له يد حقيقة، فهي التي تشل» فقال الدارمي معلقاً على ذلك: «**هذا جائز على المجاز لا يستحيل**»[1]، وقال في موطن آخر: «فالدليل من فعل الله أنه يضحك إلى قوم ويصرفه عن قوم: **أن ضحك الزرع مثل على المجاز وضحك الله أصل وحقيقة للضحك**»[2]. فهو هنا يفرق بين المجاز والحقيقة، فضحك الزرع استخدام مجازي، أما ضحك الله فهو استخدام حقيقي.

ويقول أيضاً: «**وقد يقال في مجاز الكلام**: الجبال والقصور تترايا وتسمع على معنى أنها يقابل بعضها بعضاً، وتبلغها الأصوات ولا تفقه، ولا يقال: جبل سميع بصير، وقصر سميع بصير مستحيل ذلك إلا لمن يسمع بسمع، وبصر ببصر»[3].

ويرد على من يفسر ضحك الله سبحانه على معنى ضحك الزرع فيقول: «لأنه يقال للزرع: يضحك، ولا يقال ضحك من أحد ولا من أجل أحد، وإنا لم نجهل مجاز هذا في العربية، ولكنه على خلاف ما ذهبت إليه»[4].

كما يرد - أيضاً - على من يفسر الرؤية الواردة في النصوص على أنها رؤية آياته ودلائله فيقول: «فأما ما احتججت به من قول خالد بن الوليد حين قال: ((رأيت الله قد أهانك)) فمثل هذا جائز فيما أنت منه على يقين أنه لم ير ؛ ولم يدرك، ولم يمكن إدراكه، فأما فيما يرجى إدراكه ببصر فلا يجوز فيه هذا المجاز إلا بحجة واضحة من كتاب مسطور أو أثر مأثور أو إجماع مشهور»[5].

---

(١) المصدر السابق (ص ٤١٤).

(٢) نقض الدارمي (ص ٤٨٦).

(٣) المصدر السابق (ص ١٥٣). وانظر (ص ٦٩).

(٤) المصدر السابق (ص ٤٨٧).

(٥) المصدر السابق (ص٥٣٢).

وترتكز قاعدة المجاز عند الدارمي على مبدأ الاستعمال الأغلبي في اللغة، فالذي يميز الحقيقة من المجاز هو الاستعمال الغالب يقول في بيان ذلك: «لا يحكم للأغرب من كلام العرب على الأغلب، ولكن نصرف معانيها إلى الأغلب حتى يأتوا ببرهان أنه عني بها الأغرب، وهذا هو المذهب الذي إلى الإنصاف والعدل أقرب لا أن تعترض صفات الله المعروفة المقبولة عند أهل البصر فتصرف معانيها بعلة المجازات إلى ما هو أنكر»[1].

ج- **اعتماد قاعدة السياق في تحديد المعنى** حيث يقول: «ولا يجوز الكلام في آيات الصفات وأحاديث الإثبات لها ونفي المثلية والإيمان بها إلا بما يعرف عن اللغة العربية على سياق الكلام وملازمته»[2].

ويقول في تقعيد آخر: «إنما يصرف كل معنى إلى معنى الذي ينصرف إليه ويحتمله في سياق القول، لا أن يجد الشيء اليسير في الفرط يجوز في المجاز بأقل المعاني وأبعدها فيعمد إلى أكثر معاني الأشياء وأغلبها فيصرف المشهورات منها إلى المغمورات المستحالات»[3].

وهو يعتبر أن قاعدة السياق إحدى المعايير التي تساعد على التفريق بين المعاني وتحديدها حيث يقول: «**ففرق بين المعنيين ماقرن بهما من الدلائل والتفسير**»[4].

وتفعيلاً لأهمية السياق في التفريق بين المعاني يقول في أحد تفسيراته: «**ذاك في سياق القول بين معقول، وهذا في سياق القول بين معقول، من صرف منهما شيئاً إلى غير معناه المعقول جهل ولم يعقل**»[5].

وهو أثناء رده على تأويلات معارضيه لم يردها من جهة أنهم استخدموا المجاز، وإنما كان رده من جهة أن المعنى الذي تأولوا فيه النص معنى مخالف لسياقه، حيث يقول في تفريقه بين معنى الإتيان في قوله تعالى ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦] وبين

(١) المصدر السابق (ص ٥٥٠-٥٥١).

(٢) المصدر السابق (ص ١٢٤-١٢٥).

(٣) المصدر السابق (ص ١٥٦).

(٤) المصدر السابق (ص ١٥٦).

(٥) المصدر السابق (ص ٤١٥) وانظر أيضاً في نفس المعنى (ص ١٢٥).

قوله ﴿ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ ﴾ [البقرة: ٢١٠] فيقول: «**تأويل كل واحد منهما مقرون به في سياق القراءة لا يجهله إلا مثلك**»[١].

د- اعتماد قاعدة عموم الدلالة، وعدم تخصيصها إلا بدليل، حيث يقول في ذلك: «ظاهر القرآن وجميع ألفاظ الروايات تصرف معانيها إلى العموم، حتى يتأول متأول ببرهان بيِّن أنه أريد به الخصوص»[٢]. ويبين سبب اعتماده على هذه القاعدة فيقول: «لأن الله قال ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، فأثبته عند العلماء؛ أعمه وأشده استفاضة عند العرب؛ فمن أدخل منها الخاص على العام كان من الذين يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله»[٣]. ثم يبين الأساس الثاني الذي بنى عليه حكمه السابق وأنه: «يريد أن يتبع فيها غير سبيل المؤمنين»[٤].

غياب القواعد العلمية في التعامل مع السنة

يذكر الدارمي أن أحد الإشكالات الكبرى عند معارضه فيما يتعلق بالسنة النبوية، عدم وجود معايير وقواعد علمية عنده لقبول الرواية أو ردها، حيث يقول: «**أفكل ما وافق من ذلك رأيك وإن كان ضعيفاً صار في حد القبول؟ وما خالف رأيك منها صار متروكاً عندك، وإن كان عندك الفقهاء في حد القبول؟ هذا ظلم عظيم وجور جسيم**»[٥].

والدارمي يبين جهله بقواعد الحديث من خلال نقده لأحد الأحاديث الواضحة في بطلانها وكذبها فيقول: «واحتج لدعواه بحديث مفتعل مكذوب على ابن عباس، معه شواهد ودلائل كثيرة أنه مكذوب مفتعل»[٦].

---

(١) نقض الدارمي (ص ١٥٤).

(٢) المصدر السابق (ص٥٥١).

(٣) المصدر السابق (ص ٥٥١).

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٥) المصدر السابق (ص ٣٧٤). وانظر في هذا المعنى أيضاً (ص ٢٤٩).

(٦) المصدر السابق (ص ٣٠).

ويكشف الدارمي واحداً من الأخطاء العلمية عند معارضه عندما يحيل تطبيق بعض قواعد القبول إلى من ليس أهلاً لذلك، فيقول له: «أنك احتججت في رد ما روى هؤلاء الأعلام المشهورون العالمون ما وافق منها كتاب الله مما خالفه بأقاويل هؤلاء الجهلة المغمورين».

وينبه الدارمي إلى غياب منهجية التوثيق عند معارضه فيما يتعلق بالروايات عند مخالفه، فبعد أن أورد الروايات التي تدل على أن كتابة الحديث النبوي كانت مبكرة يقول له: «فهذا رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدون بعده أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ﷺ قد صح أنه كتبت الأحاديث والآثار في عصرهم وزمانهم، قد أسندنا لك أيها المعارض إليهم، فمن أين صح عندك ما ادعيت أنها لم تكتب في زمن النبي ﷺ والخلفاء بعده حتى قتل عثمان فكثرت الأحاديث بعده؟»[1].

وبسبب غياب هذه القواعد العلمية فإن المعارض لم يكن يحسن التعامل مع بعض الأحاديث التي يدعي أنها موضوعة، حيث يقول له الدارمي: «أرأيتك أيها الجاهل إن كان الحديث عندك من وضع الزنادقة فلم تلتمس له الوجه والمخارج من التأويل والتفسير كأنك تصوبه وتثبته أفلا قلت أولا إن هذا من وضع الزنادقة فتستريح وتربح العنا والاشتغال بتفسيره»[2].

كما أنه يتعجب منه في اعتماده على من ليس معتمداً في الرواية في مقابل تركه للمشهورين بها، المعتنين بجمعها ونقدها، حيث يقول: «ومما يدل على ظنته أن احتجاجه فيه بالمقذوفين المتهمين في دين الله تعالى مثل المريسي واللؤلؤي وابن الثلجي ونظرائهم فأين هو عن الزهري والثوري والأوزاعي ومالك بن أنس وشعبة ومعمر وابن المبارك ووكيع ونظرائهم وأين هو عمن كان في عصر ابن الثلجي من علماء أهل زمانه مثل ابن حنبل وابن نمير وابن أبي شيبة وأبي عبيد ونظرائهم إن كان متبعا مستقيم الطريقة ولكن لا يمكنه عن أحد منهم في مذهبه حكاية ولا رواية وإنما يتعلق بالمغموزين المغمورين إذ لم يمكنه التعلق بهؤلاء المشهورين كيما يروج ضلالته على الناس بأهل الريب الذين لا قبول لهم ولا عدالة عند أهل الإسلام»

(١) المصدر السابق (ص ٣٥١).

(٢) المصدر السابق (ص ٤٥٠).

والدارمي يريد أن يُرجع المعارض إلى القاعدة الصحيحة في التعامل مع الأحاديث، وهي أن الذي يُرجع إليه في قضية القبول والرد لابد أن يكونوا من المتخصصين في الرواية ومن أهل العلم بها فيقول له: «**ما تداول هؤلاء الأئمة ونظراؤهم على القبول قبلنا وما ردوه رددناه وما لم يستعملوه تركناه**»(١).

❁ ❁ ❁

غياب القواعد العلمية في التعامل مع أقوال العلماء

يمكن القول بأن واحداً من أكبر الإشكالات التي واجهت الدارمي وهو يجادل المخالفين، التعلق بأقوال بعض العلماء بغير قواعد منهجية صحيحة، وذلك لتمرير بعض المسائل التي يدور النقاش حولها، وقد كان هذا التعلق من جهتين:

- **مطالبة الدارمي بذكر أقوال العلماء على المسائل محل النقاش.**
- **استشهاد المعارض ببعض مقولات العلماء لتأييد المسائل محل النقاش.**

أما القضية الأولى فقد كان تعامل الدارمي مع هذه المطالبة من معارضه بأسلوبين:

الأول: الحرص على ذكر أقوال العلماء في قضيته التي يتحدث عنها، وهو بعد ذكره لذلك يتوجه مباشرة لمطالبة خصمه بأن يفعل كما فعل، وأن يذكر من أقوال العلماء ما يؤيد قوله، حيث يقول: «ولكن إن كنتم محقين في تأويلكم هذا وما ادعيتم من باطلكم ولستم كذلك فأتوا بحديث يقوي مذهبكم فيه عن رسول الله أو بتفسير تأثرونه صحيحاً عن أحد من الصحابة أو التابعين كما أتيناكم به عنهم نحن لمذهبنا...» (٢).

الثانية: أن بعض القضايا تعتبر من النوازل الجديدة التي لا يوجد فيها آثار، ولذلك فالمنهج العلمي في مثل هذه القضايا ليس هو تطلب الآثار المخصوصة عليها وإنما بيان الوجه المعقول لصحة هذا القول، يقول في ذلك: «**فإن طلبتم منا فيه آثاراً مأثورة مسندة منصوصة عن**

---

(١) المصدر السابق (ص ٣٤٣).

(٢) الرد على الجهمية (ص ٩٥).

الصحابة والتابعين فقد أخبرناكم أنه كفر لم يحدث في عصرهم، فيروى عنهم فيه، غير أنه كفر معقول»(1).

ويعبر عن هذا الصنف من المسائل بقوله: «**هذا كفر معقول لا يحتاج فيه إلى أثر ولا خبر**»(2)، وهو عندما يؤكد على هذا المعنى لأن معارضه يطلب منه «**أثراً منصوصاً بتسمية ذلك الشيء بعينه**»(3) فالدارمي يبين له أنه لا حاجة لمثل هذا الأثر لأن المسألة التي يتم النقاش فيها مسألة واضحة بينة الوضوح، وهذا ما يدعوه لأن يتساءل فيقول: «**ومن يشتبه عليه هذا وما أشبهه حتى يطلب فيها الآثار؟!**»(4) ويعيد تساؤله مرة أخرى فيقول: «**فمن يحتاج في مثل هذا المعقول إلى أثر ؟!**»(5).

وأما القضية الثانية، فيؤكد الدارمي فيها أنه لابد من منهجية علمية موضوعية في الاستشهاد بأقوال العلماء والتعامل معها، وينطلق من قاعدة منهجية كبرى وهي عدم التعلق بالشاذ من الأقوال في مقابل ترك أقوال الجماهير منهم، حيث يقول: «إن الذي يريد الشذوذ عن الحق يتبع الشاذ من قول العلماء ويتعلق بزلاتهم والذي يؤم الحق في نفسه يتبع المشهور من قول جماعتهم وينقلب مع جمهورهم فهما آيتان بينتان يستدل بهما على اتباع الرجل وعلى ابتداعه»(6).

ولذلك يقول لهم في تعلقهم ببعض الآثار وأنه لم يكن تعلقاً علمياً: «فإن أبيتم إلا تعلقاً بحديث مجاهد هذا واحتجاجاً به دون ما سواه من الآثار فهذا آية شذوذكم عن الحق واتباعكم الباطل لأن دعواكم هذه لو صحت عن مجاهد على المعنى الذي تذهبون إليه كان مدحوضا القول إليه مع هذه الآثار التي قد صحت فيه عن رسول الله وأصحابه وجماعة التابعين»(7).

(1) نقض الدارمي (ص ٣١٥).

(2) المصدر السابق (ص ٣١٦).

(3) المصدر السابق (ص ٣١٦).

(٤) السابق نفس الصفحة.

(٥) السابق نفس الصفحة.

(٦) المصدر السابق (ص ١٢٩).

(٧) المصدر السابق (ص ١٢٨).

لكن موقف الدارمي من هذا الخلل المنهجي الذي يراه عند معارضه في التعامل مع أقوال العلماء، يرتكز على عدة معايير منهجية موضوعية، ومن أهمها:

أولاً: التثبت من صحة النقل، ومن ذلك قوله: «ولو صح ذلك عن الكلبي وجويبر من رواية سفيان وشعبة وحماد ابن زيد لم يكترث بهما لأنهما مغموزان في الرواية لا تقوم بهما الحجة في أدنى فريضة فكيف في إبطال العرش والتوحيد؟!

ومع ذلك لا تراه إلا مكذوباً على جويبر والكلبي ولكن من يريد أن يعدل عن المحجة يحتج لمذهبه بما لا تقوم به الحجة»[(١)].

ومع حرص الدارمي على التثبت في صحة النقل إلا أنه في عدد من المواطن يجيب عن تلك الأقوال على فرض صحتها، ومن ذلك قوله: «ولو قد صحت روايتك عن ابن عباس أنه قال: القيوم الذي لا يزول، لم نستنكره، وكان معناه مفهوماً واضحاً عند العلماء، وعند أهل البصر بالعربية؛ أن معنى "لا يزول": لا يفنى ولا يبيد»[(٢)].

ويقول في موطن آخر: «فكان من أعظم حجج المعارض لدفع حديث رسول الله في النزول حكاية حكاها عن أبي معاوية الضرير لعلها مكذوبة عليه أنه قال: نزوله أمره وسلطانه وملائكته ورحمته وما أشبهها.

فقلنا له: أيها المعارض أما لفظ رسول الله فينقض ما حكيت عن أبي معاوية فإن قاله فالحديث يكذبه ويبطل دعواه لأن لفظ الحديث إذا مضى ثلث الليل أو شطر الليل نزل الله إلى السماء الدنيا فيقول هل من داع فأجيب هل من مستغفر أغفر له»[(٣)].

ثانياً: تحديد منزلة القائل الذي يستشهد بكلامه المخالف، فليس كل من تكلم في هذه القضايا ممن يؤخذ بقوله حتى لو كان من أهل الحديث، فالدارمي يرى أن بعض أهل الحديث لا علم له بمثل هذه القضايا، ولذلك فكلامه فيها لا يعتبر به، يقول في ذلك: «وكان

---

(١) نقض الدارمي (ص ٢٤٩).

(٢) المصدر السابق (ص١٦٣).

(٣) المصدر السابق (٢٧١).

من أكبر احتجاجهم علينا في ذلك أن قالوا: إن ناساً من مشيخة رواة الحديث الذين عرفناهم عن قلة البصر بمذاهب الجهمية سئلوا عن القرآن فقالوا: لا نقول فيه بأحد القولين وأمسكوا عنه إذ لم يتوجهوا لمراد القوم لأنها كانت أغلوطة وقعت في مسامعهم لم يعرفوا تأويلها ولم يبتلوا بها قبل ذلك فكفوا عن الجواب فيه وأمسكوا، فحين وقعت في مسامع غيرهم من أهل البصر بهم وبكلامهم ومرادهم ممن جالسوهم وناظروهم وسمعوا قبح كلامهم مثل من سمينا مثل جعفر بن محمد بن علي بن الحسين وابن المبارك وعيسى بن يونس والقاسم الجزري وبقية بن الوليد والمعافى بن عمران ونظرائهم من أهل البصر بكلام الجهمية لم يشكوا أنها كلمة كفر وأن القرآن نفس كلام الله كما قال الله تبارك وتعالى وأنه غير مخلوق إذ رد الله على الوحيد قوله إنه قول البشر وأصلاه عليه سقر فصرحوا به على علم ومعرفة أنه غير مخلوق **والحجة بالعارف بالشيء لا بالغافل عنه القليل البصر به** وتعلق هؤلاء فيه بإمساك أهل البصر ولم يلتفتوا إلى قول من استنبطه وعرف أصله فقلنا لهم إن يك جبن هؤلاء الذين احتججتم بهم من قلة بصر فقد اجترأ هؤلاء وصرحوا ببصر وكانوا من أعلام الناس وأهل البصر بأصول الدين وفروعه حتى أكفروا من قال مخلوق غير شاكين في كفرهم ولا مرتابين فيهم»[1].

ويقول في موطن آخر: «وأما أبو يوسف فإن صح ما روى ابن الثلجي فمردود عليه غير مقبول منه، فإنه لم يكن من التابعين، ولا من أجلة أتباع التابعين فينصب إماما يقتدى به...»[2].

ثالثاً: إرجاع المتشابه من أقوال العلماء إلى المحكم منها، ومن ذلك قوله: «والعجب منك ومن إمامك المريسي إذ يحتج في ضلاله بالتمويه عن ابن عمر وعن أبي البختري ويدع المنصوص المفسر عن ابن عمر في الرؤية والعرش خلاف ما موه من كتاب الله ورواية بضع وعشرين رجلا من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين عن رسول الله في النزول وفي أن الله تعالى في السماء دون الأرض هذا إلى الابتداع أقرب منه إلى الاتباع وإلى الجهل أقرب منه إلى العدل غير أن المصيب يتعلق من الآثار بكل واضح مشهور والمريب يتعلق بكل متشابه مغمور»[3].

---

(١) الرد على الجهمية (ص ١٩٦).

(٢) نقض الدارمي (ص ٣١٤).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٨٣).

ويقول له: «فهذا الذي عرفناه عن ابن عباس صحيحاً مشهوراً فما بالك تحيد عن المشهور المنصوص من قوله وتتعلق بالمغمور الملتبس الذي يحتمل المعاني»(١).

والدارمي يجعل هذا النوع من منهجية الاستدلال والتي لا ترجع المقالة المحتملة إلى المقالة المحكمة دليلاً على عدم وثوق معارضه في الاستدلال فيقول: «فهذا ابن عباس يخبر عن رسول الله ﷺ وعن نفسه خلاف مارويت فيه، فكيف تحيد عن هذا المشهور عن ابن عباس إلى المغمور عنه إلا من ظِنَّة وريبة»(٢).

ويكرر هذا المعنى في موطن آخر فيقول: «والعجب منك ومن إمامك المريسي إذ يحتج في ضلاله بالتمويه عن ابن عمر وعن أبي البحتري، ويدع المنصوص المفسر عن ابن عمر في الرؤية والعرش.. غير أن المصيب يتعلق من الآثار بكل واضح مشهور، والمريب يتعلق بكل متشابه مغمور»(٣).

رابعاً: توجيه الأقوال المشكلة عنهم، وبيان وجه تفسيرها الصحيح، ومن ذلك قوله: «وأما تفسيرك عن ابن عباس في قوله فإنك بأعيننا أنه قال: بحفظنا وكلاءتنا فإن صح قولك عن ابن عباس في قوله فإنك بأعيننا أنه قال بحفظنا وكلاءتنا فإن صح قولك عن ابن عباس فمعناه الذي ادعيناه لا ما ادعيت أنت يقول بحفظنا وكلاءتنا بأعيننا لأنه لا يجوز في كلام العرب أن يوصف أحد بكلاية إلا وذلك الكالي من ذوي الأعين فإن جهلت فسم شيئا من غير ذوي الأعين يوصف بالكلاية.

وإنما أصل الكلاية من أجل النظر وقد يكون الرجل كاليا من غير نظر ولكنه لا يخلو أن يكون من ذوي الأعين»(٤).

وفي أثر آخر يقول: «واحتج محتج منهم بقول مجاهد ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢] قال: ((تنتظر ثواب ربها)).

(١) المصدر السابق (ص ١٩٧).

(٢) المصدر السابق (ص ٢٠٧).

(٣) المصدر السابق (ص ٢٨٣).

(٤) المصدر السابق (ص ٥٣٧)، وانظر مثال آخر على ذلك (ص ٢٨٢).

قلنا: نعم تنتظر ثواب ربها ولا ثواب أعظم من النظر إلى وجهه تبارك وتعالى»[1].

خامساً: بيان خطأ أقوال بعض العلماء، فالدارمي عندما يرى أن ما نقل عن بعض العلماء خطأ لا يحتمل التوجيه فإنه يصرح بخطئه، ولذلك فإن معارض الدارمي عندما استشهد برأي أحد العلماء في عدم اعتباره ما جاء عن التابعين أثراً يريد بذلك التقليل من شأن أقوالهم وآثارهم قال الدارمي: «مع أن أبا يوسف إن قال: ليست أقاويل التابعين بأثر، فقد أخطأ»[2].

ثم بين وجه الصواب في ذلك فقال: «إنما يقال: ليس اختلاف التابعين سنة لازمة كسنن النبي ﷺ وأصحابه، فأما أن لا يكون أثراً فإنه لا شك فيه وأقاويلهم ألزم للناس من أقاويل أبي يوسف وأصحابه»[3].

۞ ۞ ۞

غياب القواعد المنهجية في التعامل مع العقل

بداية يؤكد الدارمي أن العقل الذي يجتمع عليه عموم الناس ليس محل اعتراض، بل الاستدلال بهذا النوع من الدليل العقلي هو راحة للناس، ولا إشكال فيه، حيث يقول في سياق رده على معقول معارضه: «**المعقول ليس لشيء واحد موصوف بحدود عند جميع الناس فيقتصر عليه ولو كان كذلك كان راحة للناس ولقلنا به ولم نعد**»[4]، ولذلك تجده - أحيانا - يرد معارضه إلى المعقول الذي يتشارك الناس في فهمه فيقول: «فمن قاس هذا بذاك فقد ترك القياس الذي يعرفه أهل القياس، والمعقول الذي يعرفه أهل العقل»[5].

ولكن ثمة خلل منهجي يراه الدارمي عند معارضه في التعامل مع العقل كواحد من معايير القبول والرد، ويتحدد هذا الخلل عنده في قضيتين:

(١) الرد على الجهمية (ص ١٢٨).

(٢) نقض الدارمي (ص ٣٣٨-٣٤٠).

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق (ص ١٢٧).

(٥) المصدر السابق (ص ٤٠٩).

الأولى: أن يجعل الدليل العقلي هو معيار الاستدلال الوحيد، ومن أجله تحيد المصادر الأخرى، وهذا ما نقله الدارمي عن معارضه أنه قال: «إنا لا نقبل هذه الآثار، ولا نحتج بها»[(١)] ثم قال: «بل نقول بالمعقول»[(٢)].

الثانية: أن استدلال معارضه بالعقل إنما هو استدلال بقضايا عقلية خاصة غير متفق عليها حتى يحاكم الناس إليه، بل هم أنفسهم مختلفون فيها، يقول في ذلك: «فوجدنا المعقول عند كل حزب ما هم عليه والمجهول عندهم ما خالفهم فوجدنا فرقكم معشر الجهمية في المعقول مختلفين كل فرقة منكم تدعي أن المعقول عندها ما تدعو إليه والمجهول ما خالفها»[(٣)].

والدارمي أمام هذا الاختلاف في تحديد المعقول الصحيح يقدم الحل لذلك فيقول: «فحين رأينا المعقول اختلف منا ومنكم ومن جميع أهل الأهواء ولم نقف له على حد بين في كل شيء رأينا أرشد الوجوه وأهداها أن نرد المعقولات كلها إلى أمر رسول الله وإلى المعقول عند أصحابه المستفيض بين أظهرهم»[(٤)].

فهو يرى أن الطريقة الصحيحة في التعامل مع اختلاف المعقولات هي: أن نرجع المعقول إلى أمر الرسول وإلى معقولات الصحابة، والملفت في الأمر هو استخدامه لمفردة «**معقولات الصحابة**»، وهي إشارة إلى أن المعقول لا يصح أن يقتصر على من جاء بعدهم، وكأن الصحابة عندما تلقوا الوحي لم يكونوا يعملون عقولهم فيها!!

لكن السؤال الذي يمكن أن يرد على تقرير الدارمي السابق هو أن العقول لا ينبغي التفاوت فيها فما الذي قدم معقول الصحابة على غيرهم في ذلك؟

---

(١) المصدر السابق (ص ١٢٦).

(٢) المصدر السابق (ص ١٢٧).

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة.

(٤) المصدر السابق نفس الصفحة.

يجيب الدارمي عن هذا التساؤل بعد كلامه السابق مباشرة، فيقول: «لأن الوحي كان ينزل بين أظهرهم فكانوا أعلم بتأويله منا ومنكم. وكانوا مؤتلفين في أصول الدين لم يفترقوا فيه ولم يظهر فيهم البدع والأهواء الحائدة عن الطريق»(١).

فالقضية عنده مرجعها إلى أمرين:

الأول: أن معاصرة نزول الوحي لها أثرها الكبير في فهم دلالته، ومعرفة ما يعارضها وما ليس كذلك، وهذا ما لم يتحصل لغير الصحابة، وهو ما يعبر عنه الدارمي بقوله السابق: «**الوحي كان ينزل بين أظهرهم فكانوا أعلم بتأويله منا ومنكم**».

الثانية: أن دخول الخلافات العقدية لها أثرها البالغ كذلك في توجيه فهم النص، فالخلاف العقدي يجعل المختلفين لا يبحثون عن دلالة النص أو ما يعارضها بحثا مجردا عن أي معتقدات سابقة، بل يجعلهم يبحثون في النص عما ينصر قولهم، أو ينقض قول مخالفيهم، والصحابة قد سلموا من هذا الخلاف العقدي، وهو ما يعبر عن الدارمي بقوله السابق: «**وكانوا مؤتلفين في أصول الدين لم يفترقوا فيه ولم يظهر فيهم البدع والأهواء الحائدة عن الطريق**».

هذه إذا أسباب تقديم معقول الصحابة للنص على غيره، فإذا فهم تقريره السابق فبه يمكن فهم خلاصته التي ختم بها هذه القضية، حيث يقول: «**فالمعقول عندنا ما وافق هديهم والمجهول ما خالفهم ولا سبيل إلى معرفة هديهم وطريقتهم إلا هذه الآثار وقد انسلختم منها**»(٢).

(١) الرد على الجهمية (ص ١٢٧).

(٢) الرد على الجهمية نفس الصفحة.

الخاتمة

بعد هذه القراءة التي تجولت في ثنايا تقريرات الدارمي العقدية، يمكن الخروج بعدد من النتائج:

١- أهمية دراسة منهج الدارمي، حيث تميزت كتبه بمنهجية دقيقة في الاستدلال والنقاش العقدي.

٢- أن الأصل عند الدارمي في الدخول في الجدالات العقدية بين الطوائف هو المنع.

٣- أن هذا الأصل يمكن أن يتغير عندما تدعو الحاجة إلى ذلك، كأن تنتشر المقالة أو يكون قائلها ممن يتأثر الناس به.

٤- أن الدخول في الجدالات العقدية يكون بقدر الحاجة حتى لا يقع الناس في الشك والريبة.

٥- أن أسباب انتشار المقالات الطارئة على المجتمع يعود إلى جهل الناس أو قلة العلماء أو دعم السلطة.

٦- الدارمي تعامل مع حجة معارضه من خلال التحليل والنقد وإقامة الحجة الصحيحة البديلة.

٧- يفرق الدارمي بين التساؤلات وأنواعها، ويتعامل مع كل نوعية من تلك التساؤلات بطريقة خاصة، ويحلل دوافع تلك التساؤلات، ويشتغل على دفعها والجواب عنها.

٨- يرى الدارمي أن الحكم على الآخرين ينبغي أن لا يكون بجهل، ولابد أن يكون بدليل ينهض بهذا الحكم، ولا يكفي في هذا الدليل مجرد التقليد.

٩- يرى الدارمي أن معارضه استحق العقوبة والتشديد فيها.

١٠- كان ثمرات الجدل العقدي أن الدارمي استطاع أن يفهم حجة معارضه بشكل أوضح، واستطاع أن يختار الأساليب الأكثر إقناعاً، وتأثيراً في الناس.

١١- أن المعايير الضابطة للجدال العقدي هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

١٢- أن المرجعية في فهم دلالة النص تعود إلى لغة العرب، وفهم الصحابة للنصوص.

١٣- كشف الدارمي عن عدد من الأخطاء المنهجية عند معارضه من جهة تشكيكه في موثوقية بعض المصادر، أو عدم اطراده في الحكم عليها، أو غياب القواعد العلمية الضابطة لمنهجية التعامل.

١٤- أن الدارمي أجاب عن أهم الإشكالات المتعلقة بالسنة فيما يتعلق بالتدوين أو منهج القبول والرد أو الاحتجاج.

١٥- الإشكال الذي يقع عند المخالفين فيما يتعلق بالعقل هو احتجاجهم بما هو مختلف في عقول الناس، وجعله هو معيار القبول، وتقديمه على المصادر الأخرى.

قائمة المراجع

١- اجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم، مكتبة الرشد، تحقيق: عواد عبدالله المعتق.

٢- "الإمام الدارمي ودفاعه عن عقيدة السلف"، د. محمد أبو رحيم، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٣- رسالة لطيفة في أحاديث متفرقة ضعيفة، لابن عبدالهادي.

٤- الرد على الجهمية، عثمان الدارمي، تحقيق بدر البدر، الطبعة الثانية، دار ابن الأثير، ١٤١٦هـ.

٥- سير أعلام النبلاء، محمد الذهبي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، طبعة دار الرسالة.

٦- طبقات الشافعية، تاج الدين السبكي، تحقيق: عبدالفتاح محمد الحلو وآخر، الطبعة الأولى ١٩٦٤م.

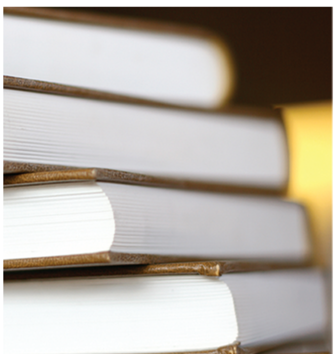
٧- اللباب، عز الدين بن الأثير الجزري، دار صادر، بيروت، نشر مكتبة القدس بالقاهرة ١٣٥٧هـ.

٨- مجموعة عقائد السلف، تقديم: علي سامي لنشار وعمار الطالبي، نشر منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٧١م.

٩- نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما أفتى على الله في التوحيد)، عثمان الدارمي، تحقيق منصور السماري، الطبعة الأولى، دار أضواء السلف، ١٤١٩هـ.

فهرس بحث الجدل العقدي عند الإمام الدارمي

المراجعات



مراجعة نقدية لكتاب (الفكر السياسي الوهابي) لأحمد الكاتب

قام بالمراجعة
أ. خالد بن محمد القرني[١]

يعد كتاب (**الفكر السياسي الوهابي**) للمفكر الشيعي **أحمد الكاتب** أحد أهم كتبه التي ألفها وأخرجها للناس ، بيد أنه يختلف عن بقية كتبه وخطه ومنهجه العام..

ونظراً لما **للكاتب** من حضور بارز في الساحة الثقافية فقد رأيت أهمية مراجعة كتابه هذا ، وتناوله من خلال الدراسة التحليلية الموضوعية ، والمقارنة بين منهجه الذي عرف عنه في عموم أطروحاته الفكرية وبين منهجه في هذا الكتاب، ثم إلقاء الضوء على أهم ما تناوله **الكاتب** من قضايا.

أولاً : التعريف بمؤلف الكتاب :

هو: عبد الرسول بن عبد الزهرة بن عبد الأمير لاري، المشهور بـ **أحمد الكاتب**[٢].

ولد في كربلاء عام ١٩٥٣م، ونشأ في عائلة متدينة. وقد درس القرآن وهو ابن خمس سنين، ثم انتقل إلى المدرسة التي أنشأها آية الله الشيرازي للتعليم الديني خاصة ، وبقي فيها

(١) أكاديمي بجامعة الملك خالد في أبها.

(٢) انظر موقع شبكة الدفاع عن السنة على العنوان :.www.d-sunnah.net.

إلى أن التحق بالحوزة العلمية وهو في الرابعة عشرة من عمره(١)، ومكث فيها إلى أن بلغ عمره عشرين عاماً، ثم انتقل إلى الكويت للعمل مدرساً، وظل بها إلى قيام الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م، وألف(٢) في هذه الفترة عدداً من الكتب، منها:

الإمام الحسين كفاح في سبيل العدل والحرية، و**الإمام الصادق معلم الإنسان**، و**تجربتان في المقاومة**، ثم **عشرة ناقص واحد يساوي صفر**، والذي تبنى فيه القول بأن مهدوية **محمد بن الحسن** من أهم أركان الإيمان التي ينتفي بانتفائها، وكل هذه الكتب في الجملة تهتم بنظرية الإمامة والفكر الشيعي السياسي.

ثم غادر الكويت إلى طهران، فعمل هناك رئيساً لتحرير القسم العربي في الإذاعة الإيرانية(٣)، وعمل أستاذاً للفقه والأصول في حوزة القائم في طهران قريباً من سبع سنوات، وفي هذه الفترة انتظم في صفوف **منظمة العمل الإسلامي** التي تعد من أهم الحركات الثورية التي تؤسس لنشر المذهب الإمامي عن طريق الثورة والمصادمة(٤). وقد ترقى **الكاتب** في هذه المنظمة ليصبح عضواً قيادياً. وفي عام١٩٨٦م انتقل إلى السودان داعياً إلى التشيع، وقد تشيع على يده في هذه الفترة الكثير(٥).

وفي هذه الفترة كان **الكاتب** من أشد المتحمسين للمذهب الإمامي حتى عام ١٩٨٨م. وحينما كان **الكاتب** يتابع مراحل تطبيق ولاية الفقيه في إيران أقر الخميني قانوناً رَفَضَهُ مجلس المحافظة على الدستور، وأعلن في خطاب له أن للفقيه ولاية مطلقة، وأن له الحرية المطلقة في إقرار ما يشاء وإلغاء ما يشاء دون الرجوع إلى الأمة، وهذا الطرح أثار في نفس **الكاتب** عدة

---

(١) انظر رسالته إلى مرتضى القزويني على موقعه .www.alkatib.co.uk وانظر لقاءه مع قناة المستقلة بتاريخ ١٤٢٤/١/١هـ. على الموقع : www.almustakillah.com

(٢) جميع هذه الكتب مطبوعة ، ويمكن الحصول على نسخة منها مجاناً عن طريق الموقع الإلكتروني www.alkatib.co.uk.

(٣) انظر لقاء الجزيرة معه في برنامج (بلا حدود) الأحد ١٤٢٢/١٠/٢٢هـ.

(٤) لمعرفة المزيد عن هذه المنظمة ينظر كتاب : عراق بلا قيادة لـ عادل رؤوف ٢٣١ ـ ٣٠٣. وانظر الموقع الإلكتروني .www.aljazeera.net صفحة المعرفة ، مقال : الأحزاب المرتبطة بالولي الفقيه.

(٥) انظر موقع : شبكة الدفاع عن السنة .www.d-sunnah.net

تساؤلات حول ولاية الفقيه ومدى الصلاحيات التي يتمتع بها، وبعد البحث والدراسة لمراحل الفكر الإمامي عموماً ولولاية الفقيه ومهدوية **محمد بن الحسن** خاصة وصل إلى نفي مهدوية **محمد بن الحسن،** ومن ثم بطلان نظرية الأئمة الاثني عشر من أساسها، وأصبح يرفض وصفه بالإمامي أو الاثني عشري لأنه لم يعد يؤمن بفكرة الإمامة أصلاً[(١)]، وكان من نتاج هذه المرحلة تأليف كتابه: **تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه.**

وقد انتقل من عام ١٩٩١م ليعيش في لندن[(٢)]. وفي هذه الفترة ألف: **نحو خلافة ديمقراطية لا سنية ولا شيعية، والسنة والشيعة وحدة الدين خلاف السياسة والتاريخ.** وهما كتابان يركزان على ما يمكن أن يشكل نقاط التقاء بين المذهب السني والشيعي **في نظر الكاتب.** ثم ألف: **جذور الاستبداد في الفكر السياسي الوهابي،** والذي أسماه في طبعته الثانية والتي تلتها بـ **الفكر السياسي الوهابي،** وكتاب **في سبيل الشورى والوحدة والتجديد،** وهو جمع لحواراته مع أكثر من ثلاثين مرجعاً شيعياً في أكثر من ألف صفحة حول رؤاه التي نقد فيها الفكر الإمامي.

وله العديد من الحوارات التلفزيونية المهمة[(٣)]، ومن أهمها حواره مع **قناة الحوار** حول الحوار الشيعي الوهابي في ثلاث حلقات، وحواره مع نفس القناة حول مهدوية **محمد بن الحسن** في خمس حلقات، ومع نفس القناة في برنامج **مراجعات** في خمس حلقات أيضاً، وحواره مع **قناة أي إن بي** حول كتابه: **تطور الفكر السياسي الشيعي** في خمس حلقات.

ثانياً: التعريف بالكتاب

يتكون الكتاب من: مقدمة، وسبعة فصول وخاتمة.

---

(١) من مقابلته مع قناة المستقلة برنامج الحوار الصريح ١٤٢٤/١/١هـ، وانظره على الموقع www.almustakillah.com، ومن أهم كتبه التي ناقشت فكرة ولاية الفقيه كتابه: تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه

(٢) انظر: www.d-sunnah.net

(٣) تجدها كاملة على الموقع: http://uk.youtube.com

المقدمة:

قد جعلها **الكاتب** مدخلاً بيّن فيه ما هي الوهابية، ومن هم الوهابيون، مؤكداً على أن **العنف والفكر الدكتاتوري وانعدام الحوار** من أهم البنى المكونة للفكر الوهابي - حسب رأيه - ! ومشيراً إلى أن أسامة بن لادن وكل ما تمخض في المرحلة الأخيرة من أحداث تصاعدت معها وتيرة التكفير في المنطقة هي أثر من آثار الوهابية ! وهو في هذه المقدمة يؤكد على أن السعودية (**فشلت في إحداث أي تطور ديمقراطي. وربما كان لهذا الفشل عوامل عديدة ولكن أهمها الفكر السياسي الوهابي الرافض للديمقراطية**) [1].

ويرى أن ذلك الفشل: (**ليس بسبب الرغبة السلطانية في الحكم المطلق والاستبداد فقط، وإنما لغياب الفكر الشوريّ، ومعاداة الفكر الوهابي للديمقراطية باعتبارها دينا إلحاديا غربيا، وكفراً معادياً لدين الإسلام، وشركاً بالله تعالى، وناقضاً من نواقض التوحيد، إضافة إلى الخوف من عامة السكان والتشكيك بدينهم أو اتهامهم بالشرك والانحراف والضلال والفسق والفجور**) [2].

وهو يؤكد في هذه المقدمة على أن (**الظاهرة الدكتاتورية موجودة في كل زمان ومكان، ولكنها تتمتع بخصوصية بارزة في التجربة السعودية، وترتبط بعلاقة وثيقة بالتفسير الوهابي للدين**) [3].

وهكذا يبدأ **الكاتب** بهذا المدخل ليحدد منذ البداية ما يريد تقريره في كتابه هذا بوضوح.

الفصل الأول من الكتاب: نظرية التوحيد الوهابية

وهنا يؤكد **الكاتب** على مفهوم التوحيد عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وقد كان تصويره لهذا الأمر عند الشيخ صحيحاً، إلا أنه رتب عليه ما لا يُقَر عليه، فقد أكد **الكاتب** أن الشيخ رحمه الله استنتج من ذلك (**ارتداد الأمة الإسلامية وعودتها إلى شرك الجاهلية**

---

(١) الفكر السياسي الوهابي ص ٥

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص٧

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص٧

الأولى وعبادة الأوثان والأصنام) [١]، ويؤكد **الكاتب** هنا على أن الشيخ رحمه الله (**أطلق... في جميع كتبه ورسائله كلمة المشركين على عامة المسلمين)** [٢].

وخلاصة هذا الفصل أن **الكاتب** أراد من خلاله أن يبين حقيقة التوحيد عند الشيخ، مؤكدا على أنه قدم تصوراً خاصاً لمعنى المسلم مخالفاً (**لما كان يعتقده عامة المسلمين من الجيل الأول)** [٣]، وأن دعوة الشيخ قائمة على تكفير عموم المسلمين.

الفصل الثاني من الكتاب: ولادة الدولة السعودية الوهابية الأولى

وفي هذا الفصل يتحدث عن نشوء العلاقة بين الشيخ محمد بن عبد الوهاب والإمام محمد بن سعود رحمهما الله، ويؤكد فيه على أن الشيخ اعتبر (**عامة المسلمين كفاراً ومشركين ومرتدين إلى الجاهلية الأولى..وأهدر دماء جميع المسلمين)** [٤]، ومن هنا قاتل الجميع على أنهم كفار مرتدون.

الفصل الثالث: ملامح التجربة السياسية الأولى

وبين **الكاتب** في هذا الفصل أن الاستبداد والقهر والتسلط كان سمة هذه المدرسة، وكيف (**اتخذت التجربة الوهابية السعودية الأولى التي قامت على يد الشيخ محمد بن عبد الوهاب والأمير محمد بن سعود صفة الحكم الاستبدادي المطلق)** [٥]، وأن الجذور التاريخية لهذا الاستبداد كانت موجودة في فكر ابن تيمية[٦]! ويرى **الكاتب** بأن في الدعوة إلى طاعة الإمام وعدم الخروج عليه تكريساً لاستبداد الحاكم وإلغاء الشورى[٧]. كما أكد في هذا الفصل على العنف والإرهاب الذي يرى أن الدعوة مارسته مع جميع المسلمين بلا استثناء! كما أنها كفَّرت كل من خالفها! وهو في هذا الفصل يشير إلى الفوضى التي كانت قائمة

---

(١) الفكر السياسي الوهابي ص٢١

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص٣١

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص ١٥.

(٤) الفكر السياسي الوهابي ٤٧-٤٨

(٥) الفكر السياسي الوهابي ص٦٢

(٦) الفكر السياسي الوهابي ص ٦٧-٧٢

(٧) الفكر السياسي الوهابي ص ٧٢ - ٧٥

في تلك الحقبة التاريخية في الجزيرة العربية محاولاً رد ذلك كله إلى اعتقاد علماء الدعوة بوجوب طاعة المتغلب، دون أن يشير **الكاتب** إلى أسباب أخرى كانت مؤثرة بشكل كبير مثل انتشار الجهل، وإغراء الناس بالمال من قبل من يتسلط، وقناعة كل متول بأنه أولى بالسلطة من سابقه، وغير ذلك[1].

الفصل الرابع من الكتاب: الدولة السعودية الوهابية الثالثة والشورى

وفي هذا الفصل يؤكد **الكاتب** على أن علاقة الملك عبد العزيز رحمه الله بعلماء الدعوة إنما كانت لتثبيت ملكه ولأطماع سياسية، وليست قائمة على القناعة بأهمية هذه الدعوة! (**ولكنه كان يريد فقط أن يستغل الإخوان والحركة الوهابية لتحقيق انتصارات عسكرية وسياسية**) [2]! ويؤكد على أن الملك عبد العزيز كان يعرف أنه خارج (**على مبادئ الوهابية**)[3]، وأن (**شعاراته الوهابية كانت مخادعة وجوفاء ومؤقتة وأنه كان انتهازيا**)! [4] حسب وصفه.

ولن تجد في هذا الفصل أي حديث عن نظرية سياسية في فكر الدعوة وعلمائها، وإنما كله حديث عن استبداد العائلة المالكة واستئثارها بكل شيء كما يقول[5].

الفصل الخامس من الكتاب: المؤسسة الدينية الوهابية والشورى

هذا الفصل بكامله لا دخل له في الحديث عن موقف دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب من الشورى، وإنما كله حديث عن الأسرة الحاكمة في المملكة وعلاقتها بمبدأ الشورى، مؤكدا على أن هذا النظام استفاد من الدعوة وعلمائها في موقفها من عموم المواطنين، وذلك من خلال ما (**كانت توفره من تشكيك بهوية تلك المجموعات الإسلامية، ودعوة لطاعة الحاكم**

---

(١) انظر: تاريخ البلاد العربية السعودية ص ٢٨، عقيدة الشيخ محمد ص ٢٣، حركة التجديد والإصلاح في نجد ص ٢٠، حاضر العالم الإسلامي ١/ ٢٥٩-٢٦٠، روضة الأفكار ١/ ٢٥-٥، مجموعة التوحيد الرسالة الثالثة للشيخ محمد بن عبد الوهاب ص٢٥٢.

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص ١١٦.

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص١٢٩

(٤) الفكر السياسي الوهابي ص ١٢٩.

(٥) الفكر السياسي الوهابي ص ١٠٥ ـ ١٥٢.

طاعة مطلقة)[١]، ثم يقول: (**وكان ابن سعود واثقاً من السيطرة على الحركة الوهابية، وقدرته على الاستفادة منها لخدمة أغراضه السياسية وبناء نظام استبدادي مطلق)** [٢].

واللافت في هذا الفصل أن الكاتب لم يأت بنقل واحد عن علماء الدعوة يبين فيه حقيقة الموقف من مبدأ الشورى[٣].

الفصل السادس من الكتاب: المعارضة الوهابية والشورى

وفي هذا الفصل يقسم المعارضين للواقع السياسي في المملكة إلى ثلاثة أقسام:

- المعارضة الإصلاحية الموالية للنظام ويمثلها ابن قعود وابن جبرين والعودة والحوالي وحمود العقلا !
- المعارضة الرافضة للنظام، ويمثلها جهيمان العتيبي، ثم التيار السروري فيما بعد !
- المعارضة الثورية المسلحة، ويمثلها أسامة بن لادن وأتباعه !

في هذا الفصل يؤكد **الكاتب** على أن هذه التيارات الثلاثة يجمعها (**عدم الاختلاف البنيوي عن الفكر السياسي الوهابي، والانبثاق من داخل العقل السياسي للنظام، وعدم تبني الشورى والانتخاب أو المشاركة الشعبية في السلطة أو الدعوة إلى تغيير النظام دستوريا أو تغيير العلاقة بين الحاكم والمحكوم)** [٤]، وبالتالي فإن (**الحركات الوهابية الموالية للنظام السعودي والمعارضة له تشترك في بنية فكرية سياسية واحدة)** [٥]، وفكرها في الجملة (**لا يجد أسلوباً للحكم غير الأسلوب الاستبدادي المطلق، ولا يفكر باللجوء إلى الشورى والانتخاب، أو قبول مبدأ تبادل السلطة بشكل سلمي ديمقراطي مع الأحزاب الأخرى)** [٦].

---

(١) الفكر السياسي الوهابي ص١٥٥

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص١٥٥.

(٣) انظر : ص ١٥٣ ـ ١٨٤

(٤) الفكر السياسي الوهابي ص١٨٧

(٥) الفكر السياسي الوهابي ص٢٢١

(٦) الفكر السياسي الوهابي ص٢٢١

الفصل السابع من الكتاب: من الوهابية إلى الديموقراطية:

هنا يتناول **الكاتب** ثلاثة نماذج يرى أنها تمثل نقداً لدعوة الشيخ وفكر علمائها، وهم: محمد المسعري وحسن فرحان المالكي والشيخ عبد الرحمن بن عبد الخالق. ويرى أن (**المسعري ثورة على الوهابية**) [1]، وأن المالكي قد (**دعم... هذه الثورة التصحيحية**) [2]، واستشهد من كلام الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق بما سيأتي مناقشته في منهج **الكاتب**.

خاتمة الكتاب:

فيها يؤكد على ما يراه موضوع الكتاب دون سواه، ألا وهو الجزم بأن دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب قائمة على (**التكفير لعامة المسلمين**) [3]، وأن الحكم في المملكة يقوم على الاستبداد (**مما حرم الشيعة في المملكة العربية السعودية من ممارسة حقوقهم الإنسانية والسياسية، وأبعدهم عن المشاركة في السلطة أو المطالبة بنظام الشورى**) [4]، ليخلص إلى أن (**النظام السعودي قام على أساس القهر والغلبة والفتح والسيف، ولذلك كانت كلمة الشورى أبغض شيء على مسامع النظام**) [5] على ما يرى !

ثالثاً: المآخذ المنهجية على الكتاب

المتأمل في النتاج الفكري الذي ينتجه **الكاتب** يجده في الجملة نتاجاً متميزاً، ويمثل طرحًا يحمل القارئ على متابعة أطروحاته واحترام رؤاه في كثير من الأحيان.

في تأمل منهج **أحمد الكاتب** عموماً نراه يتسم - في الجملة - بالموضوعية والبحث العلمي، وبمنهجية محددة تكاد تركز على قضايا معينة، إضافة إلى نفس يتسم بالأدب مع مخالفيه.

المتابع لنتاج **الكاتب** يجد أن الموضوعية واعتماد المنهج العلمي هي من أبرز السمات التي

---

(١) الفكر السياسي الوهابي ص٢٢٥

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص٢٢٩

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص ٢٤٣

(٤) الفكر السياسي الوهابي ص ٢٤٧.

(٥) الفكر السياسي الوهابي ص ٢٤٧.

تميز أسلوبه، فهو يركز على الموضوعات التي يتناولها دون محاولة التعرض للأشخاص، ورغم ما يستخدمه بعض مخالفيه[1] في الرد عليه والنيل من شخصه إلا أنه يلتزم الأدب ويعرض عن الشتائم وتناول الأشخاص، ويركز على القضية التي يدور حولها البحث[2].

مما يلاحظه القارئ أيضاً البعد التحليلي الذي يكاد يكون صفة ملازمة لكل ما يطرحه **الكاتب**، كما يرى اهتمامه بالجانب التاريخي، والمراحل التي يمكن أن تمر بها فكرة ما[3]، مما قد يؤثر في تشكلها وتكوينها. وهذا المنهج التحليلي الموضوعي والذي أثمر مصداقية كبيرة له في أوساط متابعيه[4]، هو عينه الذي أثار ضده الخصوم، من حيث إن هذا المنهج يزعزع الفكرة التي يتناولها **الكاتب** بموضوعية بارزة، إضافة إلى قبوله للحوار في كل ما يكتبه[5].

ومما يلاحظه القارئ في قراءته للكاتب تأكيده على التحاكم إلى الكتاب والسنة[6]، **وإن كان لم يبين على وجه التحديد ماذا يعنيه بالسنة** ! وتراه يستشهد من نصوص الأئمة ومن كتب الشيعة بما يؤيد هذا الأمر[7]، مؤكداً على أن كل ما روي عن الأئمة من الروايات التي تصرف الناس عن كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ فهي مكذوبة ولا تثبت للنقد من حيث الوجهة

---

(١) انظر مقدمة كتاب دفاع عن الشيعة لـ نذير الحسيني وكتاب عالم سبيط النيلي بعنوان : الشهاب الثاقب للمحتج بكتاب الله في الرد على الناصب أحمد الكاتب.

(٢) انظر حواره مع الشيرازي على الموقع: www.alshirazi.com بعنوان: مع السيد محمد الحسيني الشيرازي في كتابه (الإمام المهدي) وحواره مع الحسيني على موقعه : www.alkatib.co.uk بعنوان : مع السيد إدريس الحسيني في كتابه من الشك إلى الشك.

(٣) وخير مثال على ذلك كتابه : تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه.

(٤) وفي تصفح حواراته مع منتقديه تجد الكثير منهم يثني على هذه الخاصية ويصفه بالموضوعية والصدق والمنهج العلمي الرصين. انظر حواراته على الموقع .www.alkatib.co.uk

(٥) ستجد على موقع الكاتب أكثر من ألف صفحة جُمعت فيها الحوارات والردود التي أثارها الكتاب، كما أن الكاتب دعا إلى مناقشة كتابه هذا من خلال موقعه الإلكتروني، ويقوم بعرض الدراسة المقدمة ورده عليها.

(٦) انظر مثلاً: مقال: الخلط بين النبوة والإمامة. ومقال : الغلو بالإمام إلى درجة الربوبية والشرك بالله ، وحواره مع حسن الصفار، والقزويني، ومحمد حسين الخرساني، وعلي الكوراني. على موقعه www.alkatib.co.uk

(٧) انظر مقاله (القول بالولاية التكوينية تفويض وغلو وشرك) على الموقع :www.iraycenter.net وانظر مقاله (من أين يستقي الشيخ الوحيد الخرساني أفكاره المتطرفة حول الإمام المهدي) على موقع الكاتب.

الوجهة الحديثية[(١)]. وكثيراً ما يؤكد على أن أكثر الروايات التي تنسب إلى الأئمة سوف **(تسقط عندما يكون هناك غربلة حقيقية للتراث)** [(٢)]، وقد ابتدأ مشروعاً أعلن عنه في موقعه تحت عنوان **نقد الروايات التاريخية في التراث الشيعي**[(٣)].

والمتأمل فيما يكتبه **الكاتب** إضافة إلى حواراته ومقالاته الصحفية، وكذا مقابلاته التلفزيونية يجده يعتني بالتركيز الشديد على قضايا محددة، وإدارة الحديث حولها، دون محاولة الخروج إلى قضايا أخرى. ولعل من تابع مراجعاته في قناة الحوار لمدة خمسة أيام يتضح له مثل هذا الأمر بجلاء[(٤)].

وهذا التركيز الشديد من **الكاتب** على الفكرة التي يتناولها بالبحث تعطي منهجه قوة ورصانة، إضافة إلى أنها تحمله على جمع كل ما له تعلق بالموضوع أو يخدم فكرة البحث، ثم ترتيبها في تسلسل منهجي يعطي للقارئ انطباعاً عن الجهد الكبير الذي يبذله **الكاتب** في أبحاثه ودراساته.

هذا منهجه من حيث الجملة.

---

(١) انظر رسالته إلى مرتضى القزويني على الموقع: www.isl.org

(٢) انظر www.iraycenter.net وهو تفريغ لحواره مع قناة المستقلة ١٤٢٤/١/١هـ.

(٣) انظره على موقعه www.alkatib.co.uk (مدونة الكاتب).

(٤) ولو قيل بأن كل ما كتبه الكاتب منذ عام ١٩٨٨م إلى اليوم يتعلق بشكل مباشر بمسألة (الإمامة) لما كان بعيداً عن الصواب، وذلك أن أحمد الكاتب في مراجعاته للمذهب الإمامي يرى أن القضية الجوهرية التي يدور حولها المذهب الإمامي هي مسألة الإمامة ، وأن إسقاط هذه الفكرة سيتهاوى معه كل أركان هذا المذهب ، فركز دراساته حول إسقاط فكرة ولاية الفقيه من خلال ثلاثة أمور :

١. إسقاط فكرة (النص والتعيين) والتي تريد أن تُقَعِّدَ لثبوت إمامة الأئمة من خلال النص الإلهي والتعيين المباشر من الإمام السابق.

٢. إسقاط فكرة (مهدوية محمد بن الحسن) من خلال الدراسة التاريخية المعمقة والتي وصلت إلى أنه لا وجود لأحد بهذا الاسم.

٣. إسقاط فكرة (ولاية الفقيه) وذلك أن مستندها النظري وهو (النص والتعيين) قد سقط ومستندها التاريخي وهو (وجود الإمام الثاني عشر والذي عين الفقهاء كنواب عنه) قد ظهر زيفه ، وبالتالي فإن ولاية الفقيه لا تصمد أمام النقد ، وما هي إلا محاولة من المراجع الشيعية للسيطرة على أموال الشيعة واستغلالهم فيما يخدم سياساتهم. وبالتالي تكون النتيجة أن المذهب الإمامي والقائم على الاعتقاد بوجود اثني عشر إماماً قام على غير أساس.

والسؤال المطروح هنا:

ما مدى التزام الكاتب بهذا المنهج في كتابه: الفكر السياسي الوهابي...؟

والجواب عن هذا السؤال يتبين من خلال النقاط التالية:

أولاً: المؤلف من بداية العنوان صاحب موقف غير محايد، ففي طبعته الأولى كان يحمل عنوان: **جذور الاستبداد في الفكر السياسي الوهابي**[1]. وهذا من حيث المنهج العلمي يُعَد مصادرة، وحكماً قبل الدخول في الدراسة. فهو يحكم بوجود الاستبداد في هذا الفكر قبل الشروع في تحليل الموضوع، فضلاً عن أن الأولى أن يعرض لما يريد دراسته بشكل محايد ثم يدع القارئ يستنبط الحكم بنفسه.

إضافة إلى أن مصطلح **"الوهابي"** أضحى شيوعه في كثير من الأوساط الثقافية على جهة اللمز أكثر من كونه مصطلحاً محايداً، فضلاً عن أن يكون لقباً تَسمّى به صاحب هذه المدرسة والتي تناولها **الكاتب** بالدراسة. وهذه التسمية لم يتسم بها الشيخ ولا أحد من أتباعه، وإنما هي من أعداء الدعوة، حيث راق لهم هذا الأمر فأشاعوه[2]، وقد جاء في خطاب الملك عبد العزيز رحمه الله في ذي الحجة ١٣٤٧هـ (**يسموننا بـ"الوهابيين"، ويسمون مذهبنا "الوهابي" باعتبار أنه مذهب خامس، وهذا خطأ فاحش، نشأ عن الدعاية الكاذبة التي كان يبثها أهل الأغراض، نحن لسنا أصحاب مذهب جديد أو عقيدة جديدة، ولم يأت محمد بن عبد الوهاب بالجديد فعقيدتنا هي عقيدة السلف الصالح التي جاءت في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما كان عليه السلف الصالح**)[3]، ويقول المستشرق مرجليوت (**إن التسمية "الوهابية" أطلقت من قبل المعارضين في فترة حياة مؤسسها... ولم تستعمل من قبل أتباعها في الجزيرة العربية**)[4]، وعليه فإن الموقف المحايد والموضوعية كانا يقتضيان من **الكاتب**

(١) لم أطلع على هذه الطبعة، وقد ذكر لي ذلك بعض أهل الاختصاص، وهو بهذا العنوان في موقع الكاتب على الشبكة الإلكترونية.

(٢) انظر: محمد بن عبد الوهاب داعية التوحيد والتجديد في العصر الحديث لبهجة الأثري ص ١٧.

(٣) نقلا عن كتاب: تصحيح خطأ تاريخي حول الوهابية ص ١٣٢.

(٤) نقلا عن كتاب: الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الرؤية الاستشراقية ص ٦٨.

استخدام مصطلحٍ يرتضيه أصحاب المنهج الذي يتناوله بالدراسة[1].

ثانياً: الكتاب كله اتهامات، فمن الصفحة الأولى تجده يقول عن هذه الدعوة : **(إنها كانت تعيش أزمة فكرية سياسية محيرة تتردد فيها بين التكفير والخروج، أو الإرجاء والخنوع، ولا تجد بينهما مخرجا)**[2]، إلى آخر صفحة في كتابه تراه وهو يقول: إن (**الحركة الوهابية تنطوي على تناقض جوهري أبدي مع الديمقراطية والشورى، بسبب رفضها الاعتراف بالأمة الإسلامية على أساس الشهادتين، وإصرارها على النظر إلى الناس من خلال منظار الشيخ محمد بن عبد الوهاب الضيق للإيمان والإسلام، وهو ما جعلها أقلية في المجتمع تلجأ إلى العنف، وتضطر إلى التحالف مع قوة عسكرية، وتعتمد الجهاد ضد بقية المسلمين... وبكلمة أخرى لا يمكن للحركة الوهابية أن تتقدم على طريق الشورى أو الديمقراطية إلا بالتخلي عن الوهابية**) [3]. والكتاب كله مليء بهذا النوع من الاتهامات، دون أن تجد برهاناً من المؤلف على صحة ما يقول.

ثالثاً: لا تعثر في الكتاب على دراسة تحليلية معمقة توصل القارئ ضرورة إلى صحة ما يذكره **الكاتب** من رؤى حول دعوة الشيخ، بل لا تكاد تعثر إلا على عبارات الاتهام في كل صفحة، دون أن تجد من المؤلف ما يدعم تلك الآراء التي يتبناها حول هذه الدعوة، وهذا لا يحتاج إلى كبير عناء لاستنباطه، بل تكفي قراءة واحدة للكتاب كي تعلم حقيقة هذا الأمر، وهذا مما يؤكد على أن المنهج المعهود في كتابات **الكاتب** قد تخلى عنه هنا.

رابعاً: لن تظفر في الكتاب بنقل واحد عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب أو أحد من علماء الدعوة يؤكد ما يذهب إليه **الكاتب** من تكفيرهم للمسلمين جميعاً، والقول بردة كل الأمة. ومن لا ينشط لقراءة الكتاب كاملاً فتكفي قراءة الفصل الذي كان ينبغي أن يكون

(١) وقد ظهر هذا المصطلح بين بعض أتباع الشيخ مؤخرا إلا أن هذا لا يعفي الكاتب من استخدام المصطلح الذي ارتضاه الشيخ وأتباعه المتقدمون. انظر في استخدام هذا المصطلح عند المتأخرين من مدرسة الشيخ كتاب : إسلامية لا وهابية لناصر العقل ص١٥٦ وما بعدها.

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص ٥.

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص ٢٤٨-٢٤٩.

هو مظنة تقرير مثل هذا الأمر، والذي بنى عليه المؤلف كتابه كاملاً، وهو الفصل الأول، وخصوصاً عند حديثه عن: **(تكفير عامة المسلمين)** [(١)].

خامساً: كان المتعين على **الكاتب** وهو يناقش فكر الشيخ محمد بن عبد الوهاب أن يعمد إلى نصوص الشيخ فيجعلها عمدته في تقرير ما يريد تقريره، وهذا ما يقتضيه المنهج العلمي. إلا أنك لن تجد في كل الكتاب سوى نقول يسيرة تطل على استحياء، وفي المقابل أيضاً لن تجد منه نقلاً واحداً يؤيد ما قرره **الكاتب** في مؤلَّفه هذا من أن دعوة الشيخ قائمة على:

- تكفير عموم الأمة.
- الدعوة إلى مقاتلة كافة المسلمين.
- الأمر بقتل كل من لم يهاجر إلى ديار الشيخ ولو كان ملتزماً بالدعوة.

ولا شك أن في هذا الصنيع من **الكاتب** تنكباً للمنهج العلمي.

سادساً: أن **الكاتب** اعتمد في تأكيد التكفير لدى الشيخ رحمه الله على النقل من أعداء الشيخ، من أمثال ابن عفالق وابن سحيم والعتيقي ومربد التميمي والحداد وحسن فرحان المالكي[(٢)]، وهذا بعد عن الموضوعية التي كان يجب أن يتحلى بها **الكاتب**، والاعتماد على أقوال الرجل دون مؤاخذته بما يقول مخالفوه من بدهيات المنهج العلمي.

سابعاً: انعدام التوثيق في مواضع كثيرة، وخصوصاً في القضايا الأساسية مثل دعوى التكفير ورفض الشورى، وغيرها من المسائل التي بنى عليها كتابه[(٣)].

ثامناً: عدم الاهتمام بالعودة إلى المصادر الأصلية، فتراه مثلا ينسب شيئاً إلى هيئة كبار

---

(١) الفكر السياسي الوهابي ص ٢٠ـ ٢٤.

(٢) يكفي أن تطلع على ما أورده من أسماء وما أورده عنهم من نقولات تؤكد البعد التكفيري لدى الشيخ ، دون أن يورد نصا واحدا عن الشيخ رحمه الله يدعم ما يقول. انظر : الفكر السياسي الوهابي ص٣١ وما بعدها ، وانظر ص ٩٦.

(٣) انظر مثلا : ص ١٧، ٢٧، ٣١ و ٣٢، ٦٤، ٦٦، ٦٧، ٧١، ٧٤، ٧٧، ٨٤، ٨٥، ٨٩، ٩٠، ١٠٨، ١١٤، ١١٧، ١٥٠، ١٧٨ـ١٨١، ١٨٤، ٢٠٠.

العلماء ثم يكون مرجعه في ذلك كتاب: العلماء والعرش لأنور عبد الله[(١)]، وينقل عن الشيخ ابن باز ثم يقول: نقلا عن ساحات الحوار[(٢)]، مع أن فتاوى اللجنة وكذا الشيخ مطبوعة منشورة، إضافة إلى أنَّا لا نعرف شيئاً عن أنور هذا ولا عن موقع ساحات الحوار المذكور، كما أن هذه المراجع يمكن العودة إليها عندما يكون الرجوع إلى المراجع الأصلية متعذراً.

تاسعاً: إطلاق التقريرات والتهم دون أن يكون هناك ما يدعمها، ودون أن يذكر من النصوص ما يؤيدها. وإليك بعض الأمثلة:

- يؤكد على أن عموم المسلمين من زمن البعثة إلى اليوم كانوا يرون أن التوحيد لا يعني أكثر من إثبات الخالقية لله تعالى ! ولم يبرهن على ذلك[(٣)]!
- يقول (**فقد اعتبر الشيخ محمد بن عبد الوهاب عامة المسلمين كفارا ومشركين ومرتدين كأهل الجاهلية الأولى**)[(٤)]! ولم يورد شيئا يثبت هذا!
- يقرر أن الشيخ يكفّر كل من لم يلتزم بالولاء السياسي للدولة[(٥)]، ولم يورد نصاً واحداً يثبت هذا الأمر.
- يقول بأنَّا لو تأملنا أقوال الشيخ (**لرأينا أنه يعترف بتكفير كل من يعارضه على الأقل، وإذا جمعنا هذا الموقف مع أقواله ومواقفه الأخرى..لرأينا أنه لم يكن دقيقاً في نفي تهمة التكفير بالعموم، أو أنه كان يمارس التقية في بداية أمره من باب التكتيك وخداع العدو الأقوى، أو أنه كان يتلاعب بالألفاظ، وإلا فإن ظاهرة التكفير بالعموم كانت أبرز ملامح الحركة الوهابية**)[(٦)]! ولم يذكر دليلاً واحداً يُثبت به هذه الدعوى. ولا أدري ما

(١) انظر ص ١٨٩ وما بعدها.

(٢) انظر ص ١٧٤.

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص١٥.

(٤) الفكر السياسي الوهابي ص٢٠ وانظر ص ٢١ .

(٥) الفكر السياسي الوهابي ص٢٤ ـ ٢٩.

(٦) الفكر السياسي الوهابي ص ٤١.

الذي يمنعه من أن يذكر هذه الأقوال وتلك المواقف التي يقول بأنَّا سنستنتج منها قطعاً تلك النتيجة التي توصل هو إليها ؟

- يقرر أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب يرفض الشورى[1]، ويوجب طاعة الإمام (**بغض النظر عن طبيعة سياسته وسلوكه**) [2]! دون أن يذكر شيئا يؤيد هذه الدعوى، بل إن من الطريف أن تراه بعد ذلك بسطرين ينقل عن الشيخ قوله: (**أرى وجوب السمع والطاعة لأئمة المسلمين..ما لم يأمروا بمعصية الله**)، ولا أدري كيف يستقيم هذا مع قول **الكاتب**: **بـ (غض النظر عن سلوكه وسياسته) ؟**
- يقول: (**استصدر الوهابيون عدة بيانات من علماء الحرمين ومن الشريف غالب بالاعتراف بالدين الجديد (الإسلام) والتبرؤ من دينهم السابق (الشرك)، والإفتاء بكفر عامة المسلمين تحت تهديد السلاح بالطبع**) [3]، دون أن يثبت شيئاً مما ادعاه.
- يقول: إن الإخوان كانوا يكفرون الذين (**لم يلتزموا بدقة بمثل ما كانوا يلتزمون، كلبس العمامة التي اشتهروا بها**) [4]، ولم يأت بما يثبت هذا.
- يقول: (**وكان الإخوان قد استعادوا أدبيات الحركة الوهابية الأولى، والتي يكفر فيها مؤسس الحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب أهل البادية بالعموم، واقتدوا به في الحكم على أهل البادية المعاصرين لهم عموما بالكفر**) [5]، ولم يورد دليلاً لا على الأول ولا على الثاني.
- يقول: (**وقد رفض الفكر السياسي الوهابي... ممارسة عملية الولاء والبراء والهجر والمقاطعة في داخل صفوف المجتمع إلا بإذن ولي الأمر والحاكم الشرعي**) [6]، ولم يأت بما يثبت هذا الأمر.

---

(١) الفكر السياسي الوهابي ص٧٢.

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص٧٢.

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص٨٤.

(٤) الفكر السياسي الوهابي ص١١٩.

(٥) الفكر السياسي الوهابي ص١٢٠ .

(٦) الفكر السياسي الوهابي ص١٧١.

إلى غير ذلك من الشواهد. وليس الهدف هنا مناقشة ما ذكره **الكاتب** من حيث الصحة والخطأ، أو دراسة ما قرره من حيث الموافقة والمخالفة، بقدر ما نهدف إلى تجلية منهجه، ومدى التزامه بقواعد البحث العلمي، والمنهج الموضوعي.

عاشراً: من مظاهر انعدام المنهج العلمي أو ضعفه على أقل تقدير تعميم **الكاتب** لبعض المواقف، بحيث يجعلها معبرة عن كامل فكر الشيخ رحمه الله، فتراه لكي يؤيد قوله في أن (**عقيدة الحركة الوهابية كانت تعتبر الدولة العثمانية كافرة ومشركة**)(١)، وبالتالي (**فإن الولاء والخضوع والتبعية لها أصبح يعتبر عملاً مناقضاً للإيمان والتوحيد، ولمبادئ الحركة الوهابية التي كانت تكفر من يقف على الحياد تجاهها، فكيف بمن يحاربها**) (٢). فلكي يؤكد ذلك ينقل عن الشيخ سليمان بن عبد الله قريباً من ثلاث صفحات، ثم يجعل ذلك هو المُعبر عن كافة أهل العلم ممن ينتمون إلى هذه المدرسة، ولم يكلف نفسه عناء إثبات هذا عن غيره ممن نقل عنه ! وهذا بعد عن المنهج العلمي الدقيق.

حادي عشر: كان القارئ ينتظر من **الكاتب** - وفقاً لعنوان كتابه - أن يتحدث عن النظرية السياسية لدى الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وأن يجلي لنا حقيقة الفكر السياسي لدى هذه المدرسة، وإذا به لا يقدم في هذا الباب شيئاً يذكر.

وبيان ذلك أن يقال: من المعلوم أن الفكر السياسي يقوم على ثلاث قواعد، من خلالها يصح علمياً دعوى أنك ستناقش الفكر السياسي لدى أيٍّ كان. فإذا قُدِّمَت رؤية متكاملة عن موقف تلك المدرسة - محل البحث - من هذه القواعد صح لك أن تقول حينها بأنك قدمت دراسة عن **الفكر السياسي** لدى ذلك الحزب أو تلك المدرسة. وهذه القواعد(٣) هي:

---

(١) الفكر السياسي الوهابي ص٩١.

(٢) المرجع السابق، ص ٩١.

(٣) انظر : العقل في التاريخ لهيغل ص ١٧ ـ ٣٩، الأمير لميكافيلي ص ٢٠ وما بعدها، السياسيات لأرسطو ، الجمهورية لأفلاطون ، ماهية السياسي لـ فرويد، موسوعة السياسة ٣/ ٣٦٢.٣٧٣، ٥٨٧/٦، الموسوعة الفلسفية العربية ١٣٤٣/٢-١٣٥٠، وانظر لزاماً : الدراسة التي نشرتها مجلة الفكر العربي عدد ٢٢. بيروت ١٩٨١، لـ كمال المنوفي بعنوان: السياسة مفهوم وتطور وعلم.

أولا: حقيقة الدولة وهويتها، والأسس المكونة لها، وطبيعة دستورها الذي تُحَكِّمه، ثم نظمها وأهدافها، والقواعد التي تحكم علاقتها بمواطنيها من جهة، وبالدول الأخرى من جهة ثانية.

ثانياً: التحليل التاريخي لأسباب قوة الدول ونشوئها وتطورها، وكذا أسباب ضعفها وانهيارها.

ثالثاً: مجموعة الأخلاق والقيم التي تهيمن على منظومة الحكم برمته، بدءًا من أخلاق الحاكم وعموم الدولة، ونهاية بأخلاق المحكوم، وعلاقة الشعب بالدولة.

والحقيقة أن **الكاتب** لم يقدم حول أيٍّ من هذه القواعد أيَّ شيء، ولم يبين لنا حقيقة الفكر السياسي لدى مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وإنما حصر كلامه في: إثبات التكفير من جهة، واتهام النظام الحاكم في المملكة بالاستبداد والقهر لعموم الشعب.

ثاني عشر: ونظراً لخروج المؤلف عن الموضوعية فقد وجدناه يتجاوز نقاش الفكرة إلى الدخول في النيات، وهذا تنكب للمنهج العلمي. فتراه مثلاً يذكر كيف أن الملك عبد العزيز حينما وجهت إليه العديد من الانتقادات قدم استقالته، وقال للعلماء: (**أنا مستعد للتنازل عن الحكم والتخلي عن جميع سلطاتي لأي رجل تختارونه بدلاً مني**) [1]، ثم يقول - أي: الكاتب - (**ويبدو أن الاستقالة كانت أقرب إلى الطابع المسرحي منها إلى الاستقالة الحقيقية، وأنها كانت تهدف تأمين تأييد الحاضرين لسياسته، واستنكار مواقف زعماء الإخوان**) [2]. وهذا فيه دخول في النوايا والمنهج العلمي ينأى بالباحث بعيداً عن الدخول في النيات.

ثالث عشر: مما يؤخذ على **الكاتب** في هذا المؤَلَّف أنه لم يكتفِ باتهام النظام الحاكم في المملكة بالتسلط والدكتاتورية المطلقة حتى انتقل إلى دعوة مبطنة للثورة عليه، فيؤكد دائما على ضرورة التخلص من هذه السيطرة، ويشير إلى خطأ منظمة القاعدة في أنها (**حين اعترضت...على التواجد العسكري الأمريكي في بلاد الحرمين الشريفين وجهت كل غضبها على المحتل الأمريكي، وتغافلت عن الداعي والطالب للحماية الأمريكية وهو النظام**

(١) الفكر السياسي الوهابي ص١٢٨.

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص ١٢٨.

السعودي)[1]، ويقول: **(وعلى رغم احتلال رجال الدين الوهابيين مكانة واسعة في صفوف الشعب من خلال إمامة الجمعة والجماعة في أحد عشر ألف مسجد في المملكة العربية السعودية، ودوائر القضاء والتعليم الديني، وقدرتهم على حشد الجماهير ضد آل سعود أو سياساتهم الاستبدادية والمنحرفة، إذا ما أرادوا، إلا أنهم ظلوا دائماً محافظين على ولائهم للنظام. وقد مرت على السعودية فترات كان يمكنهم فيها أن يلعبوا دوراً كبيراً في إصلاح النظام أو تغييره وإحداث ثورة جذرية فيه، ولكنهم اصطفوا إلى جانب النظام، ودافعوا عنه بقوة)** [2].

وكان المنهج العلمي ـ والذي يعرفه الكاتب جيداً !ـ يقضي بأن يناقش المؤلف هذا الأمر من خلال إيراد الشواهد على دكتاتورية النظام ـ كما يراها ـ من جهة، ومن جهة أخرى يبين حقيقة مواقف أهل العلم من كل ما يرونه من فساد. وإذا كان العلماء ولا شك أطيافاً متباينة في التعامل مع ما قد يطلعون عليه من الخلل إلا أن الأمر لا يخلو من قائم بأمر الله تعالى، آمر بالمعروف، ناه عن المنكر. فكان ينبغي على **الكاتب** أن لا يختزل الأمر كله في طيف واحد، يراه مداهنا للحكام، دون أن يشير إلى جهود بقية العلماء في إصلاح الفساد.

والخلاصة: أن الكاتب لم يقدم حول عنوان كتابه شيئا يذكر، وفي نفس الوقت لم يلتزم المنهج العلمي والموضوعية والحياد عند مناقشته لما أثاره من قضايا. فإما أن يغير عنوان كتابه حتى يتماشى مع ما فيه من أطروحات، وإما أن يغير مضمون كتابه كاملاً، ويأتي بما يتفق مع عنوان الكتاب.

(١) الفكر السياسي الوهابي ص ٥.

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص ١٦٤.

رابعاً: مراجعات نقدية لأهم قضايا الكتاب

١- التوحيد عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب

يقرر **الكاتب** أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب يرى التوحيد الذي جاءت به الرسل ليس توحيد الربوبية فقط، بل هو على وجه الخصوص توحيد الألوهية، (**وبالتالي فإنه لا يكفي للمرء أن يعترف بعدم وجود شريك للخالق كي يصبح موحداً، وإنما يجب عليه أن يمارس العبادة لله وحدة**) (١). كما أنه يقرر أن الشيخ يرى العبادة لا تعني (**أداء نوع من الطقوس الخاصة كالصلاة**) (٢)، وإنما (**العبادة تعني ممارسة كل ما يختص بالله تعالى من الدعاء والنذر والقسم والاستغاثة والخوف والرجاء وطلب الشفاعة وما إلى ذلك...**) (٣).

وما يقرره **الكاتب** من أن الشيخ رحمه الله يرى **التوحيدَ ليس مجرد إقرار بأنه لا خالق إلا الله** صحيح. وكذا ما يتعلق بالعبادة من أنها تشمل كل ما يتعبد الإنسان به مما جاء به الشرع، إلا أن ما قرره **الكاتب** حول هذا الأمر لا يوافق عليه، بل هو منقوض بيقين. فهو يقرر أن هذا الفهم يخالف (**ما كان يعتقده عامة المسلمين منذ الجيل الأول من أن معنى الإله هو خالق الكون**) (٤)، وقد سبق معنا أن الكاتب لم يثبت هنا صحة نسبة هذا الأمر إلى عموم المسلمين منذ الصحابة الكرام، والمهم هنا بيان خطئه في هذا التقرير.

وبيان ذلك: أن المشركين من العرب كانوا يقرون بتوحيد الربوبية، وأن خالق السموات والأرض واحد، كما أخبر تعالى عنهم بقوله: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٦١﴾ ﴾ [العنكبوت: ٦١] ، وقال: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٦٣﴾ ﴾ [العنكبوت: ٦٣] ، إلى غير ذلك من الآيات، ومثل هذا في القرآن كثير.

(١) الفكر السياسي الوهابي ص١٦.

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص ١٦.

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص ١٦.

(٤) الفكر السياسي الوهابي ص ١٦.

فالتوحيد الذي دعت إليه الرسل ونزلت به الكتب هو توحيد الإلهية المتضمن توحيد الربوبية، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، ولم يكن المشركون يعتقدون في الأصنام أنها مشاركة لله تعالى في خلق العالم، بل كانوا يقرون أنها ليست سوى وسيلة إلى الله تعالى، قال تعالى: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٨﴾ ﴾ [يونس: ١٨]، فسماهم مشركين مع إقرارهم بأن الله تعالى وحده خالقهم وخالق السموات والأرض، واستحل النبي ﷺ دماءهم وأموالهم، وسبى نساءهم، وأوجب لهم النار. فإفراد الله تعالى بالألوهية أصل الدين الذي لا يقبل الله من الأولين والآخرين دينا غيره، وبه أرسل الله الرسل وأنزل الكتب، كما قال تعالى: ﴿ وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴿٤٥﴾ ﴾ [الزخرف: ٤٥]، وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾ ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، إلى غير ذلك من الآيات.

فأين هذا من قول **الكاتب** بأن التوحيد لا يعني سوى إثبات الخالقية لله دون شريك؟! فمن جاء بهذا فقد صار موحداً.

وبهذا يتبين صحة ما قرره الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله من أن معنى لا إله إلا الله أي: لا معبود بحق إلا الله، وأن الإقرار بتوحيد الربوبية وحده لا يكفي كي يكون المرء موحداً، كما يتضح الخطأ في قول الكاتب بأن هذا الأمر مخالف لما عليه المسلمون منذ الجيل الأول[1].

(١) انظر قريباً من كلام الكاتب في أقوال المستشرق: روسو في كتاب: مواد لتاريخ الوهابيين لـ: جون بوركهارت ص١٦. و الليدي آن بلنت في: رحلة إلى بلاد نجد ص ٢١٠.

٢ـ التكفير في دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب

يؤكد الكاتب على أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله **(يعتبر...عامة المسلمين كفاراً ومشركين ومرتدين كأهل الجاهلية الأولى أو أضل منها)** (١)، وأنه **(استنتج.... ارتداد الأمة الإسلامية وعودتها إلى شرك الجاهلية الأولى وعبادة الأوثان والأصنام)** (٢)، ولم يورد الكاتب نصاً واحداً يثبت ما ذهب إليه، بل نقل عن الشيخ عبارات لا تدل من قريب أو بعيد على صحة ما ذهب إليه، مثل قوله: **(إني لا أعتقد كفر من كان عند الله مسلماً، ولا إسلام من كان عنده كافراً، بل أعتقد من كان عنده كافرا كافراً...)** (٣).

وقد عقد الكاتب عنواناً لاشتراط الولاء السياسي، وأن الشيخ يكفر من لم ينضم إلى صفوفه، **(واعتبر من يتردد في ذلك...كافراً)** (٤)، ولم يأت الكاتب بنص واحد يثبت هذه الدعوى. ولكي يدعم الكاتب موقفه هذا جاء عن الشيخ بنقولات تشير إلى غربة أهل الإسلام، ثم رتب الكاتب على ذلك القول بأنه لهذا **(استساغ الشيخ... عملية تكفير عامة المسلمين واتهامهم بالشرك)** (٥)، **(ومن هنا فقد أطلق الشيخ...في جميع كتبه ورسائله كلمة المشركين على عامة المسلمين)**(٦)، وقد **(ذهب الشيخ...بعيداً في عملية التكفير لتشمل المعارضين له والمحايدين والمترددين)**(٧)، كما أُعلنَ **(تكفير الدولة العثمانية ورعاياها من المسلمين)**(٨).

---

(١) الفكر السياسي الوهابي ص٢٠.

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص٢١. وانظر لزاما تناقضات الكاتب في زعمه بأنهم يكفرون دون تفصيل، ثم يأتي بنصوص عن العلماء تنقض ما قرره سابقاً قارن ص ٢٤ مع ص ٨٣، ص ٩٩.

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص٢٣.

(٤) الفكر السياسي الوهابي ص٢٤.

(٥) الفكر السياسي الوهابي ص٢٩.

(٦) الفكر السياسي الوهابي ص٣١.

(٧) الفكر السياسي الوهابي ص٧٦.

(٨) الفكر السياسي الوهابي ص٨٩. انظر ما يرد هذا التقرير من الكاتب فيما سطره د/ عجيل النشمي في مجلة المجتمع عدد ٥٠٦، ١٧ محرم ١٤٠١ هـ وقد ختم دراسته بقوله: (ولم نعثر على أي فتوى له تكفر الدولة العثمانية)، وهذا يؤكد أن الكاتب لو وجد نصا يدعم موقفه لما تردد في إيراده.

وكما أن الكاتب لم يورد من نصوص الشيخ ما يدل على ما ادعاه فإنه اعتمد على النقل من أعداء الشيخ[(١)]، وهذا سبقت الإشارة إلى ما فيه.

ويؤيد الكاتب مثل هذا الادعاء بأن الشيخ ربما أمر بالتصفية الجسدية لبعض مخالفيه[(٢)]، وكعادته - في مواضع كثيرة من هذا الكتاب - لم يوثق شيئاً من هذا.

ويستشهد الكاتب بكلام للشيخ عبد الرحمن بن عبد الخالق يتحدث فيه عن حركة التكفير والهجرة، وما ينبغي أن يكون عليه الموقف الشرعي، فيحمله على دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مؤكداً على أن الشيخ عبد الرحمن (**وجد نفسه مضطراً لمواجهة الفكر الوهابي القديم**)[(٣)]، ولو أن الكاتب التزم ما عُرِفَ عنه من الموضوعية والمنهج العلمي لما وقع في مثل هذا الأمر.

وفي رد هذه الدعوى من الكاتب في أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب يكفر عموم المسلمين يكفي أن نأتي بما قاله الشيخ، إذ يقول: (**وأما القول أنا نكفر بالعموم فذلك من بهتان الأعداء، الذين يصدون به عن هذا الدين، ونقول: سبحانك هذا بهتان عظيم**)[(٤)]، وقال: (**إن كل ما ذكر عنا من الأشياء غير دعوة الناس إلى التوحيد والنهي عن الشرك فكله من البهتان.... وأما التكفير فأنا أُكَفر كل من عرف دين الرسول، ثم بعد ما عرفه سبه، ونهى الناس عنه، وعادى من فعله. فهذا هو الذي أُكفر، وأكثر الأمة ولله الحمد ليسوا كذلك**)[(٥)]. وقال: (**وأما الكذب والبهتان فمثل قولهم إنا نكفر بالعموم، ونوجب الهجرة إلينا على من قدر على إظهار دينه، وإنا نكفر من لم يُكفر، ومن لم يقاتل. ومثل هذا وأضعاف أضعافه، فكل هذا من الكذب والبهتان...وإذا كنا لا نكفر من عبد الصنم الذي على عبد القادر، والصنم الذي على قبر أحمد البدوي وأمثالهما، لأجل جهلهم وعدم من**

(١) الفكر السياسي الوهابي ص٣١ - ٣٦.

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص٦٣ ، ٦٤.

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص٢٣٧.

(٤) انظر : دحر افتراءات أهل الزيغ والارتياب ص ٤٩.

(٥) الدرر السنية ١/ ٦٤. وانظر : مجموع مؤلفات الشيخ ٥/ ١١، ١٢، ٢٥، ٣٦، ٤٨، ٦٠، ١٠٠، ١٨٩.

ينبههم، فكيف نكفر من لم يشرك بالله إذا لم يهاجر إلينا، أو لم يُكَفِّر ويقاتل، سبحانك هذا بهتان عظيم) [١].

وهذا بحمد الله في غاية البيان، وقد التزمنا فيه بما دعونا إليه **الكاتبَ** من الاحتكام إلى نصوص الشيخ رحمه الله.

٣- دعوة الشيخ محمد في مواجهة الديموقراطية

يؤكد الكاتب على أن هذه الدعوة تعاني من (**غياب الشورى في داخلها**) [٢]، ويصر على أن من أهم بُناها (**عدم تبني الشورى والانتخاب أو المشاركة الشعبية في السلطة**) [٣]، ويرى أن الأطياف المختلفة اليوم والمنتسبة فكريا إلى هذه الدعوة لا تختلف عن الفكر العام لهذه المدرسة والذي (**لا يجد أسلوبا للحكم غير الأسلوب الاستبدادي المطلق، ولا يفكر باللجوء إلى الشورى والانتخاب**) [٤]، ويؤكد على (**غياب الشورى من الفكر السياسي الوهابي**) [٥]، كما يرى أن (**الحركة الوهابية تنطوي على تناقض جوهري أبدي مع الديموقراطية والشورى**) [٦]، وأنها (**لا يمكن...أن تتقدم على طريق الشورى أو الديموقراطية إلا بالتخلي عن الوهابية**) [٧].

ولنا مع هذا الكلام وقفات:

أولاً: لم يثبت لنا **الكاتب** هذا الأمر من خلال النقل عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب - فيما يتعلق بالشورى - ولا عن أحد من أتباعه، ولم نجد منه غير القول بأنهم يرفضون مبدأ الشورى، ويؤمنون بالاستبداد المطلق. وإذا كان الأمر يتعلق بمجرد التهم فكل يحسن أن يقول

(١) الدرر السنية ١/ ١٠٤. وانظر : ١/ ٢٢٢ ، ٢٣٤ ، ٤٦٧.

(٢) الفكر السياسي الوهابي ص١٨٧.

(٣) الفكر السياسي الوهابي ص١٨٧.

(٤) الفكر السياسي الوهابي ص٢٢١.

(٥) الفكر السياسي الوهابي ص٢٤٥.

(٦) الفكر السياسي الوهابي ص٢٤٨.

(٧) الفكر السياسي الوهابي ص٢٤٩.

ما شاء عمن شاء، غير أن الشأن في إثبات الأمر إلى صاحبه، ونسبة القول إلى قائله، من خلال النقل الصحيح الصريح فيما يتعلق بمحل الدعوى. وهذا أمر معلوم في كل الشرائع، ومستقر في كل قوانين الدنيا.

ثانياً: أما قوله بأنهم يرفضون الديموقراطية. فإن كان مقصوده من حيث إمكانية تغيير الأحكام بناءً على رأي الأغلبية فنعم، وهو الذي ندين الله تعالى به، ونرى أن ذلك صريح القرآن. قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾ وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٦﴾ ﴾ [النساء: ١٠٥-١٠٦] وقال تعالى: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّۦنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقال: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾ [المائدة: ٤٤]، وقال: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤٧﴾ ﴾ [المائدة: ٤٧]، إلى غير ذلك من الآيات التي تثبت الحكم لله وحده دون سواه.

وإن كان مقصوده جانب الشورى فيها، وإمكانية انتخاب الحاكم فلا أعلم عن الشيخ رحمه الله ولا عن أحد من أهل العلم المنع من ذلك، ويا ليت **الكاتب** نقل عنهم ما يرى أنه يدعم موقفه. وغالب الظن أنه لو وجد لما أغفل إيراده. وكيف يجد عنهم مثل ذلك وكتب العلماء ملأى بموقف عمر ﷺ عندما جعل الشأن في ستة من أهل بدر يختارون من يرونه أصلح لهذا الأمر.

والغريب أن الكاتب ينص على أن الشيخ عبد الرحمن بن عبد الخالق تلميذ الشيخ ابن باز رحمه الله، وسليل هذه المدرسة ثم ينقل عنه أهمية مبدأ الشورى، وجواز المشاركة في العملية الديموقراطية، بل وينسب ذلك إلى الشيخ ابن باز[(١)]، ثم يغفل هذا الأمر ولا يجعله دليلاً على أن أهل العلم ممن ينتسب إلى هذه الدعوة لا يرفضون الشورى، أو أحقية الانتخاب. وقد عقد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فصلاً عن أهمية الشورى في كتابه السياسة الشرعية وأكد أنه (**لا غنى لولي الأمر عن المشاورة**) [(٢)]فليت الكاتب ذكر مثل هذا، خصوصاً وأنه يجعل الشيخ محمد بن عبد الوهاب امتداداً لمدرسة ابن تيمية، بل وينسب إلى شيخ الإسلام

(١) الفكر السياسي الوهابي ص٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٢) السياسة الشرعية ص٤٧٣.

(جواز الخروج على الإمام العادل نظراً لشبهة أو تأويل، كما خرج معاوية بن أبي سفيان على الإمام علي بن أبي طالب) [١]، فإذا كان ابن تيمية - على رأي الكاتب - يُجَوِّزُ الخروجَ على الإمام العادل فلأن يُجَوز الخروج على أئمة الجور من باب أولى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أَتُراه يبيح الخروج لمجرد الهوى أم إذا رأى في حكم الحاكم ما لا يُقَر عليه، وهذا هو عين المشاركة ومراقبة الحكام. والشيخ محمد رحمه الله يؤكد عدم طاعة الحاكم إذا أمر بمعصية الله فيقول: **(وأرى وجوب السمع والطاعة لأئمة المسلمين، برهم وفاجرهم ما لم يأمروا بمعصية الله)** [٢]، وأكد الشيخ رحمه الله في رسالته إلى أهل سدير مناصحة الأمراء فإن لم ينتهوا فيرفع الأمر إلى الشيخ كي يرى فيه رأيه[٣].

ثالثاً: ينبغي التفريق بين رؤية الشيخ رحمه الله وما يصدر عن الحكام من الممارسات، سواء ما جاء عنهم من الاقتتال على السلطة، أو الاستئثار بالحكم، إلى غير ذلك من الممارسات التي نسبتها إلى الشيخ رحمه الله بعيد كل البعد عن المنهج العلمي والإنصاف في الحكم.

رابعاً: ما يراه الشيخ من وجوب طاعة المتغلب ليس فيه ما يدل على أن الشيخ يوجب طاعته في كل ما يأمر به، بل نصوص الشيخ واضحة في عدم الطاعة في معصية الله. كما أن في ذلك من الفقه ما كان ينبغي أن يشيد به الباحث المنصف، وذلك أن الشيخ رحمه الله رأى أن في استقامة أمور المسلمين وانتظام حالهم من المصالح الكبرى ما تُحتَمَل معه هذه المفسدة.

خامساً: في نهي الشيخ رحمه الله عن الخروج على أئمة الجور ما لم نر كفراً بواحاً من مراعاة مصالح الناس وانتظام أحوالهم ما يدل على فقه عميق، كما أن في ذلك دليلا على أن فقه الشيخ رحمه الله كانت تحكمه الموازنة بين المصالح والمفاسد، وأن السياسة الشرعية لديه كانت منضبطة بالأنفع للناس.

ففي قول الشيخ بما انعقد الإجماع عليه ما لا يُنكر، كما أن فيه من تحقيق المصالح ودفع المفاسد ما لا يخفى.

---

(١) الفكر السياسي الوهابي ص٧٤ ، وهذا مما لا يوافق عليه الكاتب ، ولا أدري من أين له هذا الفهم عن شيخ الإسلام رحمه الله ، وكعادته في هذا الكتاب لم يورد نقلا عن الشيخ تصح به هذه الدعوى.

(٢) مجموع مؤلفات الشيخ ٥/ ١١ ، وانظر : ١/ ٣٩٤.

(٣) تاريخ ابن غنام ص٣٥١ـ ٣٥٢.

الخلاصة:

بعد أن انتهينا من مراجعة كتاب **الفكر السياسي الوهابي** لأحمد الكاتب نستخلص النتائج التالية:

- لم يقدم لنا **الكاتب** شيئاً حول الفكر السياسي لدى مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وإنما اكتفى بالحديث عن الموقف من التكفير، وكذا اتهام النظام الحاكم في المملكة بالاستبداد المطلق.
- ينبغي للكاتب أن يغير عنوان كتابه، كي يتلاءم مع الموضوع، أو أن يغير المضمون كي يتوافق مع العنوان.
- لم يلتزم الكاتب بالموضوعية والإنصاف، والمنهج علمي، بخلاف ما عهد عنه في كتابات أخرى!
- عدم صحة ما ذكره الكاتب من أن الشيخ رحمه الله قد خالف ما كان عليه المسلمون منذ الجيل الأول في باب التوحيد.
- خطأ الكاتب في القول بأن الشيخ رحمه الله يكفر المسلمين بالعموم.
- لم يورد الكاتب في عموم كتابه من النصوص عن الشيخ أو أحد أئمة الدعوة ما يُثبت به دعواه في تكفيرهم لعموم المسلمين.
- اعتماد الكاتب على أعداء الدعوة في إثبات التهم المنسوبة إلى الشيخ، وفي هذا مجانبة للمنهج العلمي.
- خطأ الكاتب فيما ادعاه من أن دعوة الشيخ رحمه الله لا تعترف بالشورى، وترفض مبدأ الانتخاب.

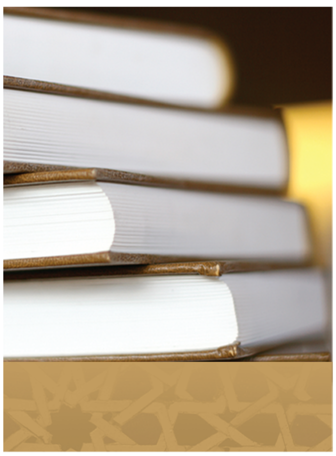
هذا ما وصلت إليه، فإن أصبت فمن الله وحده فله الحمد والمنة على التوفيق، وإن أخطأت في شيء فمني والشيطان، والله ورسوله منه بريئان.

والله أعلم....

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين...

فهرس مراجعة نقدية لكتاب (الفكر السياسي الوهابي)

ترجمة ملخصات البحوث إلى اللغة الإنجليزية



intellect; to him, too, the reference of meaning-making of texts is forgrounded in the Arabic language, and the ways the Companions of the Prophet understood these texts. Al-Darmi revealed a variety of errors in his opponent faith dialectics related to methodology, authentication and validation of sources, infrequence of judgment, and the lack of controlling scientific enquiry techniques that guide a dialectic enquiry method. Al-Darmi resolved the important problems with the Sunna, especially these that had to do with its recording, acceptance of hadiths, and the responses to doubts raised or objections to these points of difference. Al-Darmi explained that the problems with opponent critics had to do with the application of sophisticated intellectual antitheses incongruent with what people accepted; the problem with his opponents is that they considered these antitheses a criterion most accepted and denied other sources that differ with their opinion.

Faith Dialectic in the Traditions of Prophet's Sunna: Imam Al-Darmi as an Example

By

Mr. Yasser bin Mater Al-Matrafi

An Academician in King Abdul Aziz University at Jeddah

This study explores the faith dialectic of Imam Othman ibn Sa`eed al-Darmi (d. 280 A.H.) through a perusal in his two books, *The Deconstruction of the Religious Edict of the Obstinate Jahmist, Al-Murisi, by Othman ibn Sa`eed al-Darmi with regard to Monotheism* and *A Response to Jahmism*. Despite the fact that the basic stance of Al-Darmi towards faith dialectic as applied to and by religious denominations of the time has been one of refraining from participation, this intellectual stance used to change, if need be, especially when malicious faith dialectics become rampant or when they were propagated by influential speakers and critics who were likely to influence the way people thought towards their established faith. However, faith dialectic was minutely approached only to avoid people fall in the limbo of faith doubts. Al-Darmi thought that the spread of such pernicious dialectics, incidentally occurring however, can be attributed to ignorance of people, lack of religious scholars or support by the ruling authority. His dialectical methodology, when applied to critiquing his opponents, was conducted at the three levels of analysis, criticism and replacement with a sound argument. Al-Darmi differentiates between different types of enquiry, dealing with each in a particular methodological approach that analyses motives for enquiry, and methods of defense and response. He stated that a judgmental opinion with regard to other people's must not be approached ignorantly, but should be based on substantial evidence that renders judgment plausible for approval, provided that such evidence cannot be based on mimicking others. The faith dialectic of Al-Darmi gave fruition to his understanding of the arguments of his opponents in clearer ways that helped him select the most convincing and influential discoursal techniques. The controlling criteria of the faith dialectic of Al-Darmi are grounded in the Qur'an, the Sunna of the Prophet, consensus of opinion, and the sound

Dialogue with the People of the Book: Rules and Topics

By

Dr. Ahmed bin Abdullah Al Soror Al-Ghamdi
Faculty Member in King Abdul Aziz University

Allah, Glory to Him, has by His ultimate Sagacity and Wisdom created good and evil, and has rendered a lasting conflict between right and wrong. Although right will eventually prevail, and so will do the righteous, the sacred texts in our Sharia have commanded its followers to fight wrong and its people, to refute their doubts, to respond to their vain argument by counter-argument, and to contest their claims by clearer evidence because their plots against Islam exist every time and everywhere they exist. The worst of arguments have been raised by the People of the Bible - Jews and Christians. Of their recent plots that have been intrigued these days are the various calls for an 'approximation of theology', but no proximity shall not be possible save in dialogue. This study, therefore, has been set to demonstrate how legal dialogue with them is, and at the same time, demonstrates the important objectives of their attempted dialogues, which basically cater to their whims of preserving their faiths and spreading their religions. This study also explained the Sharia-led approach to dialoguing with them, and proposing rules of dialogue as set in the holy sacred texts of Sharia that function as guiding principles for such dialogues. The study also stressed the fact that dialogue congresses and symposia have never dealt with the expected topics that should be the springboard of dialogue, thereby demonstrating areas of suggested dialogue themes that can bear fruit to the accomplishment of the goals of these dialogic meetings.

The Muslim Contribution to the Criticism Movement of the New Testament in the West: Ibn Hazm as an Example

By

By Professor Yusuf Al-Kallam, Professor of Comparative Theology, Darul Hadith Al-Hasanyia, Morrocco

This paper tacitly attempts to demonstrate the errors committed by the historians of the Criticism of the Bible Movement in the West when they purposefully ignored the Islamic contributions of Muslim critics. Our attempt seeks guidance with two books by two authors widely known as encyclopedian and their writings as objectively verifiable; the first is Zalman Shazar's monograph entitled 'History of Criticism of the Old Testament from Old to Modern Times' and the Encyclopaedia Universalis (first issued 1968–74), edited by Claude Grégory. Both authors, however, have ignored the burgeoning civilization of Muslims, especially in Andalusia, when they defaced the contributions of Muslim scholars as to criticizing the holy scriptures. The paper also attempts to clearly demonstrate the unsaid contribution of Muslims to the foundation of a scientific discipline that scholars of the West maintained it was their own sole creation. As well, it demonstrate that the writings of the then Muslim scholars in general, and particularly the scholarship of Ibn Hazm were, besides the Holy Qur'an, the main source that Western critics manipulated to critically approach their holy scriptures. In this way, the paper outlines the Western approaches to Bible criticism approved since the seventeenth century, notably the philological approach and the historical approach..

Intellectual Pluralism: A Foundational Study in the Light of Sharia Policy

By

Dr. Khalid Ibn Abdullah Al-Mazini
Faculty Member, King Fahd University of Petroleum & Minerals

This paper tackles the investigation of one of the important concepts of modern intellectual trends, i.e., intellectual pluralism. According to the author of this paper, intellectual pluralism is defined as the variation in people's beliefs and world views as regards different kinds of issues, be they ecclesiastical or secular, with regard to civic, popular or political subsystems in a society, and their consequent division into varied intellectual entities thereafter. The paper attempts an analysis of this concept within the framework of modern ideology, tracing it back to its historical roots, and probing into its developmental phases in the milieu it was created in, all tacitly, but not improperly dealt with. Then, it approaches the term by discussing its components, while judgmentally appraising each component by a definition based on established criteria of logic that considers the fuzzy ends of these sub-definitions, This is done by defining the components of the term that cannot be fully and accurately controlled definitionally. Then the study presents a Sharia-based vision grounded in the sublime foundations of Sharia, the rulings of jurisprudence, and the regulations of Sharia policy; this vision delineates the modern Sharia position towards the concept of intellectual pluralism, and in conclusion, draws out the supreme maxims that govern the way this term is dealt with.

The term 'publishing' as used here refers to both acceptance of material for publication and de facto publishing in print.

Author's Duties and Rights

1. An author shall submit his/her work, computer-set using Office 2007 or any earlier compatible word software on a CD as well as submitting four hard copies according to the following standards: page margins (12x19 cm), in-text font (16), references and margins font (14), headings and sub-headings (24, 18 respectively), double-spaced, with footnotes of the references in a serial number throughout.
2. References and bibliographies shall be written in the end in an alphabetical order.
3. The CD shall include the following:
   - the manuscript, footnotes and bibliography, and diagrams or figures, if any.
   - an abstract in Arabic and another in English in no more than two pages.
   - a short biography of the author documenting his/her academic achievements, all in separate word files.
4. The author or co-authors of an accepted work shall be given ten stencil copies of the manuscript and a copy of the volume in which the manuscript shall appear (no matter how many authors have written the manuscript).
5. An author shall not be given financial awards for their work(s) except if they were requested to develop a special manuscript for the Journal; as well, an author shall not pay for adjudication and printing fees.
6. An author cannot withdraw a manuscript in case it had been evaluated and accepted for publication in the Journal; otherwise, he/she shall be fined no less than SR 1000 for adjudication fees or as otherwise determined by the editorial board.
7. An author can, however, reprint his manuscript in a period of six months after the manuscript had been published in the Journal, providing that a reference shall be made to the Journal as the house of publication of the manuscript.
8. An author shall bear the onus of editing and correcting their manuscript for grammatical flaws and typos as well as attending to punctuation and linguistic accuracy.
9. An author shall receive copies of evaluation reports by referees to adjust or accommodate their manuscript, and are requested to demonstrate their opinion as to what they shall leave out unedited as advised by referees. The Journal shall then decide what to do in case of difference in opinion between authors and referees.
10. In case the manuscripts shall not be published, the Journal does not have to return manuscripts back to authors.
11. •The Journal shall have the right to reprint published material as it pleases in any form as individual manuscript or in a collection of manuscripts in the original language in which the paper had been submitted or translated into other languages.

Adjudication Procedures

1. The editorial board shall set up a committee of referees after consulting with some members of the editorial board.
2. Adjudication committees should have an outstanding contribution in the specialty in whose category a manuscript shall be classified;
3. An adjudication committee shall consist of at least two referees.
4. In case there shall be a difference in opinion on the part of the evaluators, the manuscript shall be sent to a third party, but it shall be rejected if criticism is levelled concerning academic honesty or relevance to the mission of the Journal.
5. The judgement of the third party in case of different opinion as to the validity of the manuscript for publication shall be finally decisive.
6. In case a manuscript shall be conditionally accepted for publishing, evaluation reports shall be sent to the author to do any modifications required, giving the authors(s) an opportunity to justify areas they opine not to modify.
7. In case a manuscript is completely rejected, the Journal shall not send any evaluation reports to the author(s).
8. In case of complete rejection, the author shall be informed, but the Journal is not committed to justify the reasons for rejection.

Taseel Journal of Contemporary Thought

About The Taseel Journal of Contem-porary Thought

The Taseel Journal of Contemporary Thought is an is an independent bi-annual, refereed journal established to publish research and studies concerned with issues of faith and other related contemporary intellectual issues. The journal is an outlet to modern religious thought, inviting accurate scholarship on related topics developed according to standard academic publishing criteria, and is published temporarily on a bi-annual basis.

Goals of The Taseel Journal of Contem-porary Thought

The Journal welcomes scholar's work that represents contemporary issues relevant to religious thought and faith research commensurate with Sunnite Islam.

The Journal seeks to provide an intellectual forum that represents a reference book for researchers belonging to different schools of Sunni thought in ways that help recognise the traditional vision and methodology of approaching modern faith related issues.

The Journal encourages active scholarship and rigorous research conducted to accurately address modern issues relevant to realistic religious thought according to objectively verifiable standards of academic investigation.

The Journal aims at opening up a free forum for academic dialogue in issues that require open-ended thinking and a quiet climate for inter-disciplinary discussion, free of subjective judgement in ways that reflect ethics of dialogue and undogmatic difference of opinion.

Publishable Material in the Journal

1. Original research and academic studies related to faith and religious thinking and philosophy in the modern world, not published elsewhere or sent for adjudication elsewhere.



2. Priority for publication is given to research relevant to the following categories:
   - Authentification of the inductive approach to thinking in issues related to faith;
   - Authentification of Sharia criteria and resources of Ulema consensus of opinion;
   - Construction of consistent faith and religious thinking in academically accurate and concerned ways;
   - Objective criticism of westernised approaches to contemporary Arab religious thinking;
   - Discussing modernist discourse in relevance to faith issues and deconstructing its underlying ideology in accordance with a sound scientific methodology.
   - Addressing issues related to terminology definition and conceptualisation in faith related topics;
   - Approaching academic and critical methods of modern religious thinking.
3. Book reviews, research reports, follow-ups of academic conferences, consortia, workshops, and other academic activities and events of relevance; the Journal also welcomes objective discussions in such activities and events of relevant modern issues.
4. Translations of solid academic research and solemn studies written in languages other than Arabic and are compatible with the vision and mission of the Journal.
5. Abstracts of theses and dissertations consistent with the goals of the Journal.

Publishing Criteria

If the work fits within the category of (1 & 2) earlier outlined in the Publishable material section, it is recommended that it would not exceed 50 pages. If it fits (3, 4 & 5), it is recommended that it would not exceed 15 pages.

Any material submitted for publication in the Journal should not be part of prior research or an academic dissertation by the author earlier published elsewhere.

The order in which publishable articles should be arranged is subject to merely technical considerations.

Any publishable material shall express the opinion of their authors and shall not necessarily express the opinion of the editorial board.

Subscriptions and Correspondence

- The Journal can be obtained for SR 20 or equivalent.
- Annual subscription fees: for individuals (SR 50), for institutions (SR 100), or equivalents.

- Gifts & Exchange: a number of copies are dedicated as gifts and for academic exchange with research institutions or individuals of common interests, including consultants, visitors, students or private orders.

- Correspondence: to the editor-in-chief addresses as below:
  1) POB: 18718 Jeddah, ZC: 21425, KSA
  2) Tel: 00966 26288685
  3) Fax: 00966 22718230
  4) SMS: Mobile # 00966 557742744
  5) Email: Journal@taseel.com

The material published expresses the opinion of its author(s), and not necessarily the Journal's.

ISBN: 1658-5208



Al-Taseel

Journal of Contemporary Thought

Number 2, Year 1, shawwal 1431 H., September 2010

A biannual, refereed Journal Published by Al-Taseel Centre for Studies and Research

Licence Number (3248), by the Ministry of Culture and Information, dated 30/3/2009.



مركز التأصيل للدراسات والبحوث

Al-Taseel

Journal of Contemporary Thought

Number 2, Year 1, shawwal 1431 H., September 2010

A biannual, refereed Journal Published by Al-Taseel Centre for Studies and Research

Inside this Number of the Journal

